

Technická univerzita v Liberci

FAKULTA PŘÍRODOVĚDNĚ-HUMANITNÍ A PEDAGOGICKÁ

Katedra: Filosofická

Studijní program: Specializace v pedagogice

Studijní obor: Humanitní studia se zaměřením na
vzdělávání

ČAS VE FILOSOFICKÉ REFLEXI
SØRENA KIERKEGAARDA

THE TIME IN THE PHILOSOPHICAL
REFLECTION OF SØREN KIERKEGAARD

Bakalářská práce: 11-FP-KFL-128

Autor:

Podpis:

Zdeňka HRDLIČKOVÁ

Vedoucí práce: doc. PhDr. Naděžda Pelcová, CSc.

Konzultant: doc. PhDr. Naděžda Pelcová, CSc.

Počet

Stran	grafů	obrázků	tabulek	pramenů	příloh
51	-	-	-	9	-

V Liberci dne:

Čestné prohlášení

Název práce: Čas ve filosofické reflexi Søreny Kierkegaarda
Jméno a příjmení autora: Zdeňka Hrdličková
Osobní číslo: P08000686

Byl/a jsem seznámen/a s tím, že na mou bakalářskou práci se plně vztahuje zákon č. 121/2000 Sb. o právu autorském, právech souvisejících s právem autorským a o změně některých zákonů (autorský zákon), ve znění pozdějších předpisů, zejména § 60 – školní dílo.

Prohlašuji, že má bakalářská práce je ve smyslu autorského zákona výhradně mým autorským dílem.

Beru na vědomí, že Technická univerzita v Liberci (TUL) nezasahuje do mých autorských práv užitím mé bakalářské práce pro vnitřní potřebu TUL.

Užiji-li bakalářskou práci nebo poskytnu-li licenci k jejímu využití, jsem si vědom povinnosti informovat o této skutečnosti TUL; v tomto případě má TUL právo ode mne požadovat úhradu nákladů, které vynaložila na vytvoření díla, až do jejich skutečné výše.

Bakalářskou práci jsem vypracoval/a samostatně s použitím uvedené literatury a na základě konzultací s vedoucím bakalářské práce a konzultantem.

Prohlašuji, že jsem do informačního systému STAG vložil/a elektronickou verzi mé bakalářské práce, která je identická s tištěnou verzí předkládanou k obhajobě a uvedl/a jsem všechny systémem požadované informace pravdivě.

V Liberci dne: 9. 12. 2011

Zdeňka Hrdličková

Anotace:

Práce se zabývá tématem času ve filosofické reflexi Søreny Kierkegaarda. Představuje tuto problematiku v souvislosti s vědomím konečnosti okamžiku, směřujícím k průlomu do věčnosti, událostnímu charakteru času. Popsány jsou jednotlivé časové kontexty, jak jsou patrné z Kierkegaardových děl, je zmíněn jejich existenciální význam. Práce zahrnuje rozbor Kierkegaardovy analýzy současnosti.

Cílem bakalářské práce je zpracování pramenné literatury a interpretace získaných poznatků, jejich uplatnění ve vlastní tvůrčí části.

Klíčová slova: Čas, temporalita, věčnost, časnost, okamžik, opakování, současnost, čistota srdce

Abstract:

The thesis deals with the theme of time in philosophical reflection of Søren Kierkegaard. It presents this issue in connection with the consciousness of the moment's finality, aiming at a breakthrough into the eternity, the event-making nature of time. The different temporal contexts are described, as they are seen in the works of Kierkegaard, it is mentioned their existential significance. The thesis includes a breakdown of Kierkegaard's era analysis.

The aim of the thesis is to elaborate the source of literature and interpretation of acquired knowledge, their application in my own creative part.

Keywords: Time, temporality, eternity, present-time, moment, recurrence, today, purity of heart

Poděkování

Touto cestou děkuji své vedoucí práce, doc. PhDr. Naděždě Pelcové; CSc., za odbornou pomoc při psaní bakalářské práce, za obětavý přístup a cenné rady při jejím zpracovávání.

Dále bych ráda poděkovala Mgr. Aleně Hrdličkové za přispění k jazykové korektuře mé práce a Bc. Marku Řezníčkovi za typografická doporučení pro její formální zpracování.

Obsah

Úvod	5
I. Obecně o čase v Kierkegaardově reflexi.....	6
II. Věčnost a časnost.....	13
1. Čistota srdce.....	14
2. Bázeň a chvění.....	20
a. Temporalita Abrahamovy víry.....	21
3. Opakování	31
a. Opakování v kontextu času	36
III. Okamžik.....	39
IV. Současnost.....	44
a. Doba revoluční	45
b. Současnost.....	45
Závěr.....	49
Seznam použité literatury	51

Úvod

Tato práce si klade za cíl představit čas, jak jej v rámci svých úvah uchopuje dánský filosof Søren Kierkegaard (1813-1855). Jde především o zobrazení této problematiky v souvislosti s událostním charakterem času, z hlediska existenciálního významu.

Dané téma jsem si vybrala na základě osobního zájmu. Kierkegaard nevytvořil konkrétní filosofický systém (byť mnohá jeho stanoviska sloužila za vzor pozdějším existencialistům), jeho dílo má spíše literární, než vědecký charakter, nicméně má jeho filosofický odkaz svou upotřebitelnost na poli rozličných společenských věd. Zároveň jeho literární práce přináší pozoruhodné myšlenky a podnětná východiska i pro osobu současného čtenáře.

I přesto, že život dnešního člověka není již zpravidla tak svázán s náboženstvím, jako tomu bylo za Kierkegaardovy éry, jisté vztahování se k věčnosti, k něčemu, co nás přesahuje, si uchová i v racionalismu a technické zaměřenosti naší současnosti. Proto může být nadmíru inspirativní seznámit se s Kierkegaardovými úvahami nad směřováním k Bohu – Bůh v jeho reflexi zároveň ztělesňuje dobro, lásku a pravdu – tedy hodnoty, ve které přetrvává víra v každé době.

Pokud však jedinec chce dosáhnout ve víře v tyto hodnoty autentické existence, je pro něj právě otázka času zásadní. Teprve za niterného okamžiku, kdy zpřítomnělá minulost otevírá dveře budoucnosti, lze podle Kierkegaarda postoupit z jednoho existenčního stádia do druhého a následně dosáhnout naplnění svého bytí.

Úkolem této práce je znázornit to, jak v Kierkegaardově filosofické reflexi nabývá čas existenciálního charakteru, v jakých kontextech působí na člověka a jeho existenční či osobnostní směřování.

Závěry budou vyvozeny na základě interpretace Kierkegaardových děl, uvedených v seznamu, opírající se o sekundární literaturu.

Pro hlubší porozumění Kierkegaardovy filosofie a uvedení do tradičního náhledu na některé z ontologických kategorií spjatých s textem byly využity další z informačních zdrojů uvedených na konci této práce.

I. Obecně o čase v Kierkegaardově reflexi

Pojem času lze užít v mnoha významech. Obecně je jím však míněn princip, kterým jsme navyklí odměřovat délku trvání a posloupnost jednotlivých aspektů našeho bytí, odehrávajících se v ohraničeném vývoji. Na pojmu času se zakládá sám význam lidských dějin, způsob, jak chápat svět s ohledem na jeho dynamiku i daný status quo. Čas je pozadí pro reálné jevy a děje, pořádající princip¹, na základě kterého rozlišujeme tři základní dimenze: minulost, přítomnost a budoucnost.

Je však třeba obohatit významové odstíny toho, jak interpretovat čas, pokud se dotýkají reflexe křesťanského myslitele, jakým byl i Søren Kierkegaard. V tomto pojetí čas zároveň charakterizuje jisté provázání s řádem vesmíru, s pojmem věčnosti a s vědomím pomíjivosti v protikladu s nekonečností. Z tohoto fyzikálního rozměru se tak stává fenomén, nadaný určitými vlastnostmi, který má vztah ke všemu lidskému, a zároveň se dotýká transcendentních, absolutních hodnot. Náboženský člověk se ptá po tomto svébytném významu času.

V díle S. Kierkegaarda je obecně možné vyčlenit několik základních pojmů, ve kterých pojednává o čase vzhledem k lidské existenci a na nichž dokládá svá zjištění o zákonitostech života, víry, fungování společnosti ap. Těmito pojmy jsou věčnost, časnost, okamžik a opakování, rozvedené např. v reflexi současnosti, otázce historicity ap. Všem těmto kategoriím přikládá významovou jedinečnost, unikátnost a rozdílné kvality, přesto se v jeho pojetí spojují v kompaktní celek, který zásadním způsobem ovlivňuje životní cestu jedince.

Pro Kierkegaardovu filosofickou reflexi času je zásadní spjatost s autorovými představami o víře: o pravém, ryzím náboženství, které se nezakládá na zprostředkovanosti, nýbrž na hlubokém osobním prožitku. Právě tento vztah jedince k Bohu se odehrává v čase a lze jej chápat jako příležitost. S vědomím konečnosti se náboženský jedinec zaobírá důsledky svých činů, snažením své víry, neboť přítomný okamžik zakládá průlom do věčnosti. V jediné chvíli niterného okamžiku tak může

¹ Olšovský, J. *Slovník filosofických pojmů současnosti*. Praha: ERIKA, 1999, s. 24

jedinec překročit časnost svého bytí a dosáhnout hodnot věčnosti. V čase se uskutečňuje rozhodnutí o možnostech jedincova dalšího vývoje.

Z tohoto důvodu je čas pro Kierkegaarda nesmírně důležitý z hlediska pojmání jednotlivých stádií pohybu lidské existence. Tento pohyb je časově odstupňovaným; a čas, jeho zkušenost a prožívání, identifikuje existenci v jejích dimenzích (konečnost – věčnost, autentičnost – neautentičnost).

Na základě, jakým se utváří jedincovo uchopení času v jednotlivých fázích jeho existence, nakolik dokáže proměnit okamžik v příležitost a s ohledem na to, ke které dimenzi (nesoucí s sebou své konkrétní významy) se vztahuje, rozpracovává Kierkegaard svou typologii. Zásadní je pro něj míra autentičnosti.

Kierkegaard vymezuje tři stadia lidské existence:

Pro estetické stádium, jež uvádí spolu s dvěma zbývajícími v díle *Bud'anebo*, je typická zakotvenost ve smyslovosti, v prožitcích, které jsou ale ve své podstatě prázdné a postrádají větší rozmanitosti. Estetická existence je zcela ponořená do reality okolního světa. Její aktualitu přitom často promrhává ulpíváním na vzpomínkách či představách o budoucnosti. Její prožívání je neautentické, „míjí sebe sama v pohybu směrem k vnějškovosti“², je stržena povrchem. Jedinec v ní zakotvený žije v jakési plnosti vášně, nicméně plnost existence postrádá. Neuplatňuje v přítomnosti možnost poznat sebe sama, své nitro, a i v případě, že si uvědomuje prázdnotu, jež ho obklopuje, odevzdává se jí – nezřídká s ironií. S opravdovými hodnotami (láskou, radostí, důvěrou) nakládá vesměs povrchně, dle momentálních libostí, experimentuje s nimi v očekávání vzrušujících nebo jiných výsledků.³ Za typického představitele tohoto existenčního stadia by mohla být považována postava Jana z *Deníku svůdce*: mladíka, který podle promyšleného scénáře svádí dívku Kordélii. „Nemiluje v ní ovšem osobu, ale subjekt, který determinuje podle předem dané metodiky.“⁴ Touha po abstraktním dosažení umělého ideálu je mu v tomto případě lákavějším prožitkem než cit opravdové lásky.

² Umlauf, V.: *Kierkegaard. Hermeneutická interpretace*. Brno: CDK, 2005, s. 141

³ Obdobné motivy jsou mimochodem patrné i v chování některých literárních postav, zejm. v dílech F. M. Dostojevského: Rodiona Raskolnikova ze *Zločinu a trestu*; Ivana Karamazova z *Bratří Karamazových* či postava majitele zastavárny v povídce *Něžná*.

⁴ Umlauf, V.: *Kierkegaard. Hermeneutická interpretace*. Brno: CDK, 2005, s. 150

Etické stádium existence charakterizuje větší uvědomění si sebe sama, vlastního nitra, ke kterému dochází reflektováním skutečnosti – vlastních chyb i panujících poměrů – a jisté lítosti nad těmito jevy. Zatímco v estetickém stádiu dominuje bezprostřednost, etické je založeno na vůli, vědomému příklonu k mravním hodnotám.

Etik je též plně zakotven v realitě, ale na rozdíl od estéta nesklouzává po povrchu a osvojuje si její aktualitu jakožto volbu. Důležitý je pro něj okamžik – moment, když je příhodné učinit rozhodnutí s ohledem na cíl. Nenechává se tak strhávat proudem vyvanulých vzpomínek, ani nemrhá energií na ideály o budoucnosti: zakouší přítomnost a skrze ni aktualizuje svoje prožitky. Nejde tedy o opakování jednoho a téhož, jako to činí příslušník estetické existence, ale o osvojení si samé původnosti daného jevu a její převedení do přítomného i budoucího času.

Zdálo by se, že tento jedinec dosáhl autentičnosti ve své existenci, neboť jej jeho způsob života přivádí k sobě samému. Přesto však zůstává i ve své niternosti neuvědomělým, protože podléhá obecnému – jedinečnost i nadále ustupuje společenským konvencím a individualita se nevymyká ze zajetí všeobecnosti. V tom spatřuje Kierkegaard dosti zničující vliv – nezřídka končící rozpolceností, dvojpolovostí a neurčitostí jedince, jeho sklony k pasivitě, pohodlnosti a průměrnosti. Ani toto stádium tedy nedosahuje plnosti autentického.

Teprve v náboženském stádiu existence dochází k plnému uvědomění si sebe sama, vlastního nitra. Toto stádium sjednocuje vůli a vášně, přednosti obou předchozích typů existence, a dospívá k rovnováze citu a rozumu. Náboženský jedinec volí, na základě niterného zánícení, vědomě jednotu v pravdě a uskutečňuje ji „skokem do víry“⁵. Překonává společenská určení, nechává promlouvat svou jedinečnost, a zároveň ji obětuje absolutním, nadosobním hodnotám. Jeho vztah k Bohu již není zprostředkovaný, ale ryze bytostný – stává se z něj poměrně privatizovaná, individualizovaná religiozita, které je náboženský jedinec připraven obětovat vše. Touto volbou však zároveň volí sám sebe: překračuje svou konečnost, rozpolcení v časovosti, a získává autentičnost – rozhodnutím pro víru získává život.

⁵ Olšovský, J. *Niternost a existence*. Praha: Akropolis, 2005, s. 206-207

Náboženská existence má svůj nejnázornější příklad v biblickém Abrahamovi, který měl na Boží příkaz obětovat svého jediného syna Izáka místo obětního berana. Abraham zakouší nevýslovnou úzkost: buď zklame svou víru, nebo se proviní vraždou vlastního dítěte – obojí je špatné. Čelí de facto pokušení z obou stran: z hlediska náboženského i etického. Abraham je však pravým „rytířem víry“⁶. „Vyšší síla absurdna je mu tím nejvyšším a Boží vůli se odevzdává.“⁷ Překračuje tak, v naprostém osamění, hranice všeobecného, hodnoty pozemské etiky, a vkračuje do absolutna nadpozemského řádu – je podřízen pouze a jedině Bohu.

Kierkegaard uvádí k interpretaci celkem čtyři verze příběhu o tomto pokorném muži:

V prvním příběhu moudrý Abraham předstírá nenávist, krutost, aby si Izák očekávané zlo spojil pouze s ním, nikoli s Bohem. Je tak zachráněna synova víra, neboť v momentě strachu před otcem se Izák obrací právě k Hospodinu. Abrahamovi je milejší obětovat synovu lásku než fakt, že by chlapec víru ztratil.

Druhá verze zobrazuje Abrahama zatrpklého po přestálé zkoušce: nemůže Bohu zapomenout, že po něm žádal takovou oběť. Naplnil tak vlastní příležitost pouze navenek, neboť ve skrytu duše se síle paradoxu, nadosobní sféře božského, neodevzdal.

Ani v případě třetího příběhu nenaplnil Abraham svůj dějinný okamžik. Odmítl obětovat Izáka, neboť viděl v Božím příkazu mámení démonických sil (vždyť dobrotivý Hospodin by nežádal něco tak krutého...). „Ve zkoušce, kterou viděl jako pokušení, chtěl obětovat syna pouze jako nejvyšší dobro, nejvyšší hodnotu. Ale ani nejvyšší hodnota není pro boha dost dobrá. Jde mu o existenci, která není souměřitelná s naprosto žádnou abstraktní hodnotou.“⁸ Když Abraham nevložil do aktu obětování plnost, a namísto postoje náboženského jednal pouze z etických pohnutek, ulpívá na něm hned dvojí vina: provinil se vůči lásce k synovi i sám proti sobě, své víře.

⁶ Kierkegaard, S.: *Bázeň a chvění*. Praha: Svoboda – Libertas, 1993, s. 33

⁷ Olšovský, J. *Niternost a existence*. Praha: Akropolis, 2005, s. 56

⁸ Umlauf, V.: *Kierkegaard. Hermeneutická interpretace*. 2005, s. 177

„Opakuje opakování, ale marně, protože tak činí ze svých vlastních sil eticky dobrého člověka.“⁹

Poslední verze zobrazuje Abrahama v rozhodujícím okamžiku, kdy zdvihá nad synem nůž. V tomto momentu však zakolísá ve své víře. Izák, který to vidí, následkem toho ztrácí svou víru.

Pro všechny tyto varianty je příznačná temporalita Abrahamovy víry - právě na ní je možno zčásti demonstrovat Kierkegaardovo vnímání úlohy časovosti:

V podobě paradoxu vstupuje do času věčnost a její hodnoty. Na základě jejího rozpoznání se tak může náboženský jedinec dotknout mezí konečnosti a učinit krok na cestě k vlastní věčnosti, překonat rozpolcenost a nalézt celistvost. Časnost a věčnost se setkávají v okamžiku, nadaném náboženským rozměrem, aby podpořily tento dějinný akt, tolik rozhodující pro další existenci. Z uvedení jednotlivých variant příběhů o mytickém Abrahamovi lze vyčíst, kdy byl tento okamžik autentický a otevřel se hodnotám věčnosti, a kdy byl promarněn a odsoudil Abrahama k návratu do časnosti.

Je tak na konkrétním příkladě rozpracována vize časovosti, kterou Kierkegaard předkládá. V jeho pojetí se i lidská existence časuje ve třech základních dimenzích, vzájemně se různými způsoby dotýkajících – jsou jimi časnost, věčnost a okamžik. Rozhodující vliv na posouvání se po křivce jednotlivých vývojových stádií v časovosti má vedle zásadního vztahu k víře i správné uchopení podstaty těchto úrovní v čase.

Francouzský filosof David Brezis zdůrazňuje, v interpretaci V. Umlaufa, ještě jeden důležitý moment v Kierkegaardově filosofii: je jím tzv. „zastavený čas“, „mezičas“¹⁰, který vzniká, když je jedinec konfrontován s neodkladností rozhodnutí pro jistý náboženský nebo etický ideál. V plnosti okamžiku může učinit zásadní posun a dosáhnout autentičnosti existence správnou volbou. V opačném případě, kdy nerozhodný jedinec zaváhá a daný okamžik promarní, uvízne v čase a prostoru mezi oběma rovinami. Setrvává mezi dvěma stádii a odkládá tak svůj vztah k autentické bezprostřednosti na později, na dobu neurčitou.

⁹ Umlauf, V.: *Kierkegaard. Hermeneutická interpretace*. Brno: CDK, 2005, s. 177-178

¹⁰ Umlauf, V.: *Kierkegaard. Hermeneutická interpretace*. Brno: CDK, 2005, s. 18

Kierkegaard ve své filosofické reflexi ztotožňoval tyto chvíle zaváhání s neproduktivností, neautentičností. Jedinec, který váhá na své cestě k hodnotám věčnosti, je pro něj rozpolcený, tápající. Má pravděpodobně ještě další motiv než je pouhé ryzí dosažení dobra. Na vině může být společnost, které tento jedinec podléhá a jež mu určuje normy, hodnoty, nebo tak tento člověk činí z bázně před důsledky. V každém případě se však dle Kierkegaarda projevuje nedostatečnou důvěrou v absolutní, v Boha.

V Kierkegaardových představách má cesta k věčnosti podobu bodových zlomů – niterných okamžiků rozhodnutí, kdy jedinec bleskově opouští nedostačující hodnoty nižších stádií a s důvěrou v absolutno se vrhá do hlubin paradoxu. Získává mnohem více, než tímto skokem do víry opouští – získává celistvost, plnost existence. Není pak pro něj již možný návrat zpět bez vědomí obrovské ztráty a jisté nenaplněnosti v nižším stádiu.

Brezis se dívá na tyto momenty mezičasu v jiném světle: podle něj vytváří jedinci prostor pro poznání sebe sama, možnost pro uvědomění si motivů rozhodnutí pro jednu či druhou rovinu. „Existence váhá mezi dvěma postoji k času: buď volí čistou aktualitu bezprostředního okamžiku, nebo žije ve znamení nenaplněného času.“¹¹

Vždy však jedinec zakouší úzkost: žije ve vnitřním napětí, v konfliktu sám se sebou. To mu může být palčivou trýzní, ale i hnací silou pro odhodlání se k rozhodnutí. „Toto napětí buď poměřuje nyní daný okamžik budoucí každodenností, nebo aktuálně prožívanou každodennost měří budoucím či minulým okamžikem volby, již nebo ještě nepřítomné.“¹² Opět ovšem hraje roli časovost.

Čas svým působením zajišťuje posloupnost vývoje a podstatou svého charakteru ovlivňuje osud jedince, tvořícího v dané časovosti vlastní budoucnost. Minulost, přítomnost i budoucnost se mohou dotknout v jednom zásadním, dějinném okamžiku a učinit tak existenci celistvou na cestě k autentičnosti.

¹¹ Umlauf, V.: *Kierkegaard. Hermeneutická interpretace*. Brno: CDK, 2005, s. 20

¹² Umlauf, V.: *Kierkegaard. Hermeneutická interpretace*. Brno, CDK, 2005, s. 20

Paradoxně činí reflexe Søreny Kierkegaarda z času i cosi znesnadňujícího poznání. Uvádí k tomu příklad, kdy umělec maluje krajinu.¹³ Zachycený obraz předkládá jen určitý výsek skutečnosti, ale „tváří se“, jako by jí takřka odpovídal. Přesto by divák, který nejprve zakoušel obraz, nemusel rozeznat danou scénérii ve skutečnosti, kde se projevují její reálné rysy, proporce... To, co tak prve pokládal za poznání, byl ve skutečnosti klam, iluze smyslů – ač si osvojil znalost obrazu, ve skutečné krajině by jako poutník pravděpodobně bloudil. Čas má v Kierkegaardově reflexi podobnou úlohu: zprvu může postihnout okamžik pravdivého pozorování reality, ale díky jeho schopnosti roztáhnout se a rozmělnit dojmy odvádí pozornost od skutečného poznání, od věčnosti. V jeho určení je chápání, které se zprvu zdálo tak jednoduché, zakoušeno, ztrácí přímočarost, takže se jedinec nakonec může v poznání skutečných rysů zcela minout, ztratit. Čas touto cestou odděluje poznání od věčnosti a jejích hodnot.

Netrpělivý člověk může tuto schopnost času shledávat záludnou, neopodstatněnou, ptá se po důvodech, proč čas vkládá do pozorování nejistotu a prodlužuje cestu k poznání. Proč má nesmrtelný duch zakoušet tuto zkušenost a být oddalován od věčnosti? Kierkegaard toto slučuje s otázkou dosažení dobra, které je, stejně jako poznání, na věčnosti dosažené, úplné, ale v našem světě se děje pomalu. Shovívavě nám tak umožňuje v čase pochopit mnohé pokřivenosti, odhalit rozdvojení, kterých se jedinec na cestě k němu dopouští.

Je cosi tajemného, neuchopitelného v charakteru času: jeví se jako oduševnělá entita, fungující na základě vlastních zákonitostí. Ač se o tom autor výslovně nezmiňuje, jeho popis dodává času charakter jisté proměnlivosti: v daných zobrazeních se mnohdy ukazuje jako neúprosný, fatální, odvádějící pozornost od cíle, zároveň ale jedinci napomáhá, odkazuje ho k vědomí pomíjivosti a tím k i reflexím o zajištění věčnosti... Čas je jedinci příležitostí k poznání, k vědomému příklonu k dobru, ale zároveň možnou pastí, jak se nechat strhnout jeho tokem a promarnit svou existenci.

¹³ Kierkegaard, S.: *Čistota srdce aneb Chtít jen jedno*. Praha: Kalich, 1989, s. 95

II. Věčnost a časnost

Čas je v Kierkegaardově reflexi nejčastěji promýšlen ve vztahu k pojmům věčnosti a časnosti. Obecně je jimi prodchnuta značná část jeho literárního odkazu a samotné pochopení těchto kategorií je určitým klíčem i ke Kierkegaardovu pojetí existence, hodnot současnosti, role náboženství atp.

Chceme-li uchopit Kierkegaardovu představu těchto pojmů, je třeba se pustit do podrobnější analýzy jeho děl. I přesto, že rozlišení obou časových kontextů charakterizuje takřka veškeré jeho filosofické úvahy, vlastní pojednání o nich se odvíjí od koncepcí, kterým Kierkegaard přisuzuje větší zaujatost a propracovanost.

Jsou tím myšleny otázky, které Kierkegaard navozuje ve snaze přiblížit zásady provázející pravý smysl existence (například pojem úzkosti, náboženské subjektivity, problematika viny a hříchu atp.). Jeho pracím vždy obecně dominuje spíše snaha přiblížit podstatu správného náboženského směřování, předat s jistou naléhavostí vlastní poselství, které by mělo napomoci pravé křesťanské víře, než zevrubný popis jednotlivých komponent bytí.

Zároveň je však třeba zmínit, že poznatky o těchto ontologických kategoriích považuje za natolik klíčové, že neváhá na jejich podstatu znovu a znovu upozorňovat a mnohdy opakovat to, co je již zjevné z předchozího učení. Z jeho děl je proto dost dobře možné si vytvořit představu o daných pojmech a i reflektovat jeho osobní poznámky k nim.

Jak jsou tedy charakterizovány časnost a věčnost v Kierkegaardových dílech? Jaké vlastnosti a hodnoty s nimi spojuje? Zaměříme se nejprve na okolnosti, které tuto problematiku obklopují.

1. Čistota srdce

O hodnotách věčnosti a časnosti vyplývá značná řada poznatků, soustředíme-li se např. na výklad, kterým Kierkegaard opatřuje své úvahy ohledně čistoty srdce (viz stejnojmenné dílo – *Čistota srdce*, 1847). V souvislosti s nimi vyvstává otázka rozdvojenosti, která se věčnosti a časnosti, prezentovanými v konkrétních hodnotách, dotýká.

Rysy časnosti a věčnosti můžeme pozorovat jakožto protiklad pozemského a náboženského světa. Tím, že směřujeme k dobru, směřujeme k věčnému, neboť dobro a Bůh jsou pro Kierkegaarda totéž.¹⁴ Naopak, pokud jsme lapeni svůdnými nástrahami pozemského světa a naše usilování se soustředí na pozemský požitek, podléháme pomíjivé časnosti.

Požadavkem pravé víry, zárukou, že je jedinec ryzí ve svém náboženském směřování, je tedy skutečnost, že se nárokům kladených na něj Bohem, příkázáními křesťanství, zcela oddá a v podstatě se tak oprostí od nároků vlastní žádostivosti v každodenním světě. Pravá čistota srdce, která vede k věčnému, plyne z toho, že člověk chce jen jedno – dobro.

Podle Kierkegaarda je dobro „bez okolků a výhrad naprosto jediná věc, kterou je možno a nutno chtít“.¹⁵ Čerpá přitom ze slova apoštola: „Očistěte srdce vy, kteří jste dvojité mysli.“ (Jk 1, 5.6.8) Vykládá to takto: „Očistěte svá srdce od rozdvojenosti,“ to jest: „nech své srdce chtít jedinou potřebnou věc, neboť v tom záleží čistota srdce.“¹⁶

Chtění ostatních věcí, ať už se to týká bohatství, rozkoše, moci nebo cti, se může jevit jako celistvé, neboť jsou k němu soustředěny naše smysly a úsilí, ale jde vpravdě jen o povrchnost, nestálost a kořistnictví. Toto chtění je podrobno neustálým změnám – je to honba za požitky, která nebude nikdy nasycena.

Světské cíle nejsou skutečné – jejich hodnota je pouze domnělá a nikdy se nemůže ani náznakem podobat tomu, co by jedinec získal, pokud by se rozhodl

¹⁴ Kierkegaard, S.: *Čistota srdce aneb Chtít jen jedno*. Praha: Kalich, 1989, s. 57

¹⁵ Kierkegaard, S.: *Čistota srdce aneb Chtít jen jedno*. Praha: Kalich, 1989, s. 37

¹⁶ Kierkegaard, S.: *Čistota srdce aneb Chtít jen jedno*. Praha: Kalich, 1989, s. 38

pro hodnoty věčnosti. Pod povrchem světských cílů se skrývá prázdnota a mnohost. Jedinec žije v klamu a nicotnosti, pokud podléhá jejich falešné slávě a namísto úsilí o naplnění v čistotě vlastního srdce dává přednost marnostem tohoto světa.

Kierkegaard naráží na slabost a lenost vábíci jedince k mělkosti: k požitkům a prostopášnosti, k nechuti nahlédnout pod nablýskanou slupku přepychu a živočišné blaženosti. Upozorňuje na pomíjivost všech těchto rozkoší, na to, že nevedou k jednotě, ale naopak k rozpolcení.

Této problematice pak věnuje vcelku obšírný výklad. Zabývá se rozličnými případy, kdy je jedinec nejednotný a v jakých konkrétních situacích jde o rozdvojenost, i když člověk usiluje zdánlivě celistvě o vznešený cíl a ideál.

Chce-li například jedinec dobro pouze pro odměnu, je rozdvojený. Volí mezi dvěma věcmi, mezi dobrem a odměnou, přičemž podstaty dobra a pozemské odměny jsou rozdílné a neslučitelné. „Dobro zušlechťuje a posvěcuje, odměna je však pokoušení, které nikdy nepochází z dobra.“¹⁷ Přitom tomuto jedinci uniká, že dobro samo o sobě je vlastně tou nejvyšší, pravou odměnou a spojením s ním nejvíce získává.

Obdobný případ nastává, i pokud jedinec usiluje o dobro ze strachu před trestem. Kierkegaard v tom spatřuje jinou stránku „nemoci odměny“ – vždyť vyhnout se zlu je ve své podstatě zisk... Bát se má navíc člověk pouze Boha; svého svědomí a odpovědnosti za svou duši.

Tento výklad by se dal rovněž chápat v souvislostech úvah nad vztahem věčnosti a časnosti. Člověk, který se obává pozemského trestu, je lapen časností – je pro něj horší ztratit majetek nebo vážnost, dočkat se potupy či posměchu, ale opomíjí, že to, čeho by se měl obávat, je ve skutečnosti trest věčnosti.¹⁸ Není snad propadnutí nicotě a prázdnotě mnohem více zatracující?

Je tu ještě jedna okolnost, kterou by si měl dle Kierkegaarda dotýčný jedinec, který žije ve strachu před trestem, uvědomit: Bůh nikdy netrestá nevinného. Jen v nedokonalé optice světa se může jevit jistá nesnáz, která se přihodí čestnému a bohabojnému člověku, jako nespravedlivá. Ve skutečnosti však jen nejsme její

¹⁷ Kierkegaard, S.: *Čistota srdce aneb Chtít jen jedno*. Praha: Kalich, 1989, s. 55

¹⁸ Kierkegaard, S.: *Čistota srdce aneb Chtít jen jedno*. Praha: Kalich, 1989, s. 65-66

důsledky schopni dohlédnout. Dobro vynalezlo „trest“ pouze z lásky ke svému žákovi – má jej směřovat a opatrovat při zakolísání nebo přinést pozitiva jeho budoucnosti.

Dále hovoří Kierkegaard o skutečnosti, kdy chce jedinec dobro a jeho vítězství. Upozorňuje na to, že čisté srdce se nedá zmást bludem pýchy, která zpravidla toto usilování provází. Ví, že „z hlediska věčnosti jistě dobro navždy zvítězilo, jen v čase tomu tak není“.¹⁹ Pokud chce svéhlavý člověk vítězství dobra v jeho časnosti, preferuje vlastní představy a tužby a samotnou věčnost opomíjí – je tedy také rozpolcený.

Konečně zmiňuje Kierkegaard další situaci, kdy je jedinec rozdvojen, totiž případ, kdy usiluje o dobro jen do určitého stupně. Zde se sice drží alespoň ideje dobra (na rozdíl od předchozích případů, které byly neuvědomělým směřováním k vlastní pýše, zbabělosti nebo povrchnosti... ap.), ale jde znovu o to, že čisté srdce vyžaduje dobro v jeho celistvosti a nepřipouští kompromisy. Tento člověk sice může mít poznání dobra, nicméně mezi ně a sebe staví zeď – neusilováním o něj celistvé samotnou jeho podstatu pozvolna ztrácí a její představa se mu rozměňuje.

Ten, kdo usiluje o dobro, by měl mít na paměti ještě jednu podstatnou zásadu, jak Kierkegaard upozorňuje: „Má-li člověk opravdu chtít dobro, musí pro ně všechno učinit, nebo všechno trpět“.²⁰ Vzniká tak v důsledku rozdělení na lidi jednající nebo trpící.

Jednání je představováno jako rozhodnutí chtít být a zůstat při dobru. Týká se tak další Kierkegaardovy klíčové časové dimenze – okamžiku. V momentu niterného přesvědčení jedinec volí a vykročuje z roviny časnosti do roviny věčného. Potřebuje k tomu vnitřní chytrost, aby se vyhnul výmluvám, jež by ho strhávaly zpět do života pozemské povrchnosti. Je nutná i odvaha (a samozřejmě, upřímná náboženská víra), neboť mnohdy musí bojovat s odporem ostatních lidí, kterým jeho rozhodnutí přijde nepochopitelné. Tento boj je pro něj zkouškou, která prověřuje jeho kvality a odhodlanost, důvěru v Boha. Opět ale platí, že jedinec rozhodnutý pro dobro nemůže ve věčnosti prohrát - pouze v časnosti.

¹⁹ Kierkegaard, S.: *Čistota srdce aneb Chtít jen jedno*. Praha: Kalich, 1989, s. 82

²⁰ Kierkegaard, S.: *Čistota srdce aneb Chtít jen jedno*. Praha: Kalich, 1989, s. 102

Bolest spojená s nepochopením v časnosti souvisí s již zmiňovaným utrpením, o němž Kierkegaard dále hovoří. Z jeho hlediska je právě toto utrpení často přínosné, neboť se jeho pozorováním učíme, co je nejvyšší.²¹ Samozřejmě, pokud se člověku stává vlastní utrpení hlavní věcí, na kterou se při své cestě za dobrem soustředí a propadá sebelítosti, stává se opět rozdvojeným. Jinak se ale ve svém utrpení stává člověk božím přítelem.²²

Je třeba mít opět na paměti, že je nutné rozlišovat hodnoty pozemského a náboženského světa. „Každá rozdvojenost vůči utrpení má svůj základ a své znamení v tom, že rozdvojený člověk nechce nedbat časnosti.“²³

Tyto zásady by tedy měly jedince směřovat k tomu, aby si uvědomil, v čem spočívá podstata jeho rozhodujících činů. Věčnost a časnost jsou protipóly, mezi kterými je nutno volit.

Snad nejnaléhavěji se však dostává Kierkegaard k vylíčení jedincova vnitřního boje v samé půli spisu:

„Člověk začne žít svůj život. Doufaje v nejlepší pro sebe a pro druhé, vstupuje do rozmanitosti světa jako venkovan do hlučného velkoměsta, kde se úspěchaní lidé strkají a kde každý v té nesmírné a ustavičně se měnící vřavě jde za svou věcí. Jde do rozmanitosti, do této příliš široké školy zkušenosti, neboť tu se naučí vše, co je možné.“²⁴

Takto je člověk vhozen do víru času a takto také Kierkegaard popisuje stádium, které předchází jedincově rozhodnutí. Jak již bylo nastíněno dříve, v samotných příkladech, které uvádí Kierkegaard, je svízelné se přitom vymanit z nástrah, které svádí lidskou existenci od cesty k dobru. Pozemský svět je skutečně školou všeho možného – lze narazit na ctnosti a mravnost, velkolepé okamžiky, které probouzí v jedinci cit pro dobro, pravdu a krásu, ale stejně tak na marnost, klamnou okázalost pyšných, prostopášných výdobytků, na pokrytectví a faleš.

²¹ Kierkegaard, S.: *Čistota srdce aneb Chtít jen jedno*. 1989, Praha: Kalich, s. 139

²² Kierkegaard, S.: *Čistota srdce aneb Chtít jen jedno*. 1989, Praha: Kalich, s. 137

²³ Kierkegaard, S.: *Čistota srdce aneb Chtít jen jedno*. 1989, Praha: Kalich, s. 146

²⁴ Kierkegaard, S.: *Čistota srdce aneb Chtít jen jedno*. 1989, Praha: Kalich, s. 100

„Člověk se zastaví, má v sobě jistou náklonnost k nemoci rozdvojenosti. Jeho pocit je čistě bezprostřední, jeho poznání má oporu jen v tom, co vidí, jeho vůle není zralá.“²⁵

Kierkegaard v symbolickém zobrazení spílá řečníkům, jež získávají tápající duše pro své účely, stavící jim na odiv pozměněnou, vyfintěnou skutečnost. Snadno pak jedinec, jenž nemá zatím vlastní přesvědčení, tíhne k rozpolcenosti a tím i nevědomky k vlastní záhubě:

„Chceme jen říct, že z hlediska věčnosti nedosáhne ten rozdvojený člověk ničeho. Naopak ovšem v čase, tam se může stát podle svých schopností bohatým a váženým člověkem. (...) Jen místa na věčnosti jsou vyňata z okruhu, kam patří všechno relativní a co je »do jisté míry«. Časnost a všechno, co je, i její pravdy patří do oblasti relativní. Jen věčnost a její pravda je věčná.“²⁶

Po tomto konkrétním vyjádření již nemůže být pochyb, kam Kierkegaard ve svém kázání míří. Předkládá naposledy ještě návod, jak věčné a časné od sebe rozlišit:

„Ten, kdo se ptá, jak uspěje, nechce nic víc. Ale ten, kdo se ptá, co trvá, už uspěl. Už přešel z časnosti do věčnosti, ač ještě žije.“²⁷

V poslední kapitole *Čistoty srdce* Kierkegaard vyznává, že jeho dílo chce být zpovědí. Má nastítnit co nejvěrněji situaci tak, jak ji autor vnímá, a zároveň se k čtenáři přímo obracet – co více, přímo jej žádat; vybízí čtenáře k vlastní aktivitě, k rozhodnutí v dobro a ke kritickému zhodnocení toho, jaký život žije – zda autentický a plnohodnotný, nebo zda je lapen časností.

Kierkegaard připomíná, že každý člověk se zodpovídá Bohu jako jednotlivec. Věčnost sama vyžaduje, aby se jedinec neschovával za dav a přijal zodpovědnost za svou vlastní existenci, za svůj život. Mnohdy je právě ona „tlačénice“ výmluvou, zástěrkou, proč si lidé libují v povrchnosti, zatímco svádějí veškerou nepravost

²⁵ Kierkegaard, S.: *Čistota srdce aneb Chtít jen jedno*. Praha: Kalich, 1989, s. 100

²⁶ Kierkegaard, S.: *Čistota srdce aneb Chtít jen jedno*. Praha: Kalich, 1989, s. 100

²⁷ Kierkegaard, S.: *Čistota srdce aneb Chtít jen jedno*. Praha: Kalich, 1989, s. 100

na ostatní. Věčnost však má schopnost tento dav rozehnat „uchopí každého silnou paží svědomí, obejmě jej jako jednotlivce a postaví ho s jeho svědomím zvlášť“.²⁸

Znovu je vyzdvihován niterný okamžik, který se jeví člověku jinak, jestliže nazírá věčnost a v němž má tak možnost obrátit se k tomu, co skutečně trvá. Kierkegaardova řeč má být takovým zastavením, po jehož přednesu nadchází jedincova příležitost takový okamžik proměnit.

²⁸ Kierkegaard, S.: *Čistota srdce aneb Chtít jen jedno*. Praha: Kalich, 1989, s. 170

2. Bázeň a chvění

Spis *Bázeň a chvění* (1843), který pojednává o povaze víry rozvedením příkladu praotce Abrahama, uvozuje mj. Kierkegaard takto:

„Kdyby v člověku nebylo žádné vědomí věčnosti, kdyby základem dění byla jen divoce kypící moc, jež by zmítána v temných vášních vytvořila vše, věci veliké i věci bezvýznamné, kdyby se pod vším skrývala bezedná a nikdy nedosycená prázdnota, co by byl život jiného než zoufalství?“²⁹

Jak je ale osvětleno v následných pasážích, člověk se má během svého života k čemu upínat, vede jej vědomí toho, že jsou skutečnosti a věci, které jej převyšují, a právě proto může být šťastný a poznat naplněnost. Vědomí věčnosti je však zároveň i tím, před čím pociťuje jedinec bázeň a podléhá chvění – pokud je člověkem zbožným, přičítá hodnotám s ní spojeným nekonečnou úctu, a jak nejlépe dovede, podvoluje se jejím požadavkům. Ostatně, na základě toho, k čemu zaměří svou pozornost, pak dle Kierkegaarda rozhoduje o kvalitě svojí existence:

„Kdo miluje sám sebe, bude veliký sebou samým, a kdo miloval lidi, stal se velikým oddaností; ten však, kdo miloval Boha, převyšuje všechny ostatní. Každý bude připomínán, ale každý je veliký v poměru k tomu, v co doufá.“³⁰

Proto je připomínán Abraham, kterého spatřuje Kierkegaard nad všemi ostatními – Abraham, jež je „veliký v síle, jejíž moc je bezmocnost, veliký moudrostí, jejímž tajemstvím je šílenství, veliký nadějí, jež vyhlíží jako pošetilost, veliký láskou, jež je nenávisť k sobě samému“³¹. Abraham, který je pravým rytířem víry, který ve své oddanosti Bohu dokázal překročit to, co je člověku běžné a posunul svou existenci do úrovně, která se dotýká věčnosti.

²⁹ Kierkegaard, S.: *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda – Libertas, 1993, s. 15

³⁰ Kierkegaard, S.: *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda – Libertas, 1993, s. 16

³¹ Kierkegaard, S.: *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda – Libertas, 1993, s. 16

a. Temporalita Abrahamovy víry

Aby bylo možné vyložit téma temporality spjaté s Abrahamovou vírou podrobněji, je třeba se zaměřit již na počáteční souvislosti, které předcházely jeho legendárnímu činu. Byl to už samotný průběh Abrahamova života, který jej do jisté míry předurčoval k mimořádnému osudu a kterým jej Hospodin dopředu zkoušel, zda je (a zůstává) vyvoleným.

Velmi významným počinem bylo, když Abraham uposlechl Božího příkazu a odešel z domovského kraje do zaslíbené země Kanaán, aby se zde stal praotcem izraelského národa. V tom okamžiku se zároveň vzdal i svého pozemského uvažování a zaslíbil se víře. V ní pak doufal v naplnění, totiž v úspěch svého budoucího pokolení.

Přitom jej Bůh stále prověřoval – Abraham stárl, aniž by byl obdařen synem, který bude jeho pokračovatelem. Jeho žena, Sára (pův. Saraj), kterou mu Bůh určil, aby byla matkou jeho dítěte, dlouho nemohla počít. Přesto měl Abraham na paměti smlouvu, kterou s Bohem uzavřel a to, že mu Bůh syna i přes jeho a Sářin pokročilý věk slíbil. Nepochyboval o tom, že se dočká dědice a uchoval si tak své mládí (viz „...zestárnout musí ten, kdo je vždy připraven na nejhorší. Kdo však věří, zachová si věčné mládí“³²) Když se potom naplnil čas, byla jeho přání vyslyšena a Sára porodila Abrahamovi Izáka.

Kierkegaard připomíná, že Abraham mohl zanevřít na důvěru v Hospodinův slib, když musel tak dlouho čekat na jeho vyplnění. Ostatně, neplodná Sára, která byla ve své víře méně vytrvalá než Abraham, přesvědčila svého muže, ať zplodí syna s Hagar, její otrokyní. Abraham jí navzdory svému přesvědčení vyhověl a Hagar mu povila syna Izmaela. Právoplatným synem a dědicem ovšem měl být Izák, a proto sám Hospodin podpořil Sářino přání, aby se po čase Abraham Hagar a Izmaela zřekl (o oba se pak Bůh postaral, když bloudili v poušti).

Měl-li se Abraham stát pravým otcem víry, nemohl zapochybovat o svém zaslíbení. Kdyby polevil ve svém přání a domníval se, že jej Bůh nevyslyšel, uchoval by si sice váženost pro své předchozí činy, ale nenaplnil by svůj osud v tom, co měl vykonat jako vyvolený – Bůh by v něm nenašel oddaného služebníka, kterému může

³² Kierkegaard, S.: *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda – Libertas, 1993, s. 18

přisoudit patriarchát nad izraelským národem. Proto byl Abraham zkoušen, zda úkol, který na sebe vzal, když odcházel z otcovské země, nebyl jen rozhodnutím učiněným na základě silného pohnutí, kterému pak nedokáže dostát – teprve svou trpělivostí a odhodláním měl doložit sílu a pevnost své víry a svou odevzdanost Bohu.

Kierkegaard v této souvislosti zmiňuje, že „je velké sahat po věčnosti, ale větší je uchovat si časnost, i když ses jí už vzdal“³³. Tento výrok by se dal chápat v několika souvislostech:

Abraham je veliký tím, že neprojektuje svou víru do budoucnosti – on věří pro tento život³⁴. I přesto, že se jedinec upíná k věčnosti, je stále zakotven povahou své existence v aktualitě, aby měl možnost případně svůj osud v jediném okamžiku zcela změnit. Čas má existenciální funkci – teprve pokud je daný okamžik niterně prožitý, stává se průlomem k věčnému a mění povahu jedincova bytí. Abraham ve svém doufání neztratil vědomí toho, jak čas ubíhá – zakoušel žal, že stále ještě není obdařen synem, ale zároveň nepřestal doufat, a tak docílil jednoty, která vedla k tomu, že ve zkoušce úspěšně obstál: zůstal po této zkušenosti posílen pro svůj historický úkol a Bůh ocenil jeho vytrvalost tím, že jeho rodu požehnal.

Protože však Abraham byl Hospodinem vyvolený k mimořádnému poslání, nebyly ani s tímto jeho zkoušky u konce.

Hospodin žádal po Abrahamovi ještě oběť nejvyšší – to, aby mu dal život svého jediného syna. Tyto události tedy pouze předcházely činu, který měl v Abrahamově životě rozhodnout o všem. Viz:

„To však není všechno; ještě jednou měl být Abraham zkoušen. Již dříve zápasil se zchytralou a lstivou mocností, s bdělým nepřítelem, jenž nikdy nespí, s kmetem, který přežije všechno, zápasil s Časem a víru si zachoval. Nyní se všechna hrůza zápasu měla soustředit do jediného okamžiku.“³⁵

Právě okamžiku, který měl následovat, věnuje víceméně Kierkegaard celé své dílo *Bázeň a chvění*, neboť právě na té niterné, zlomové chvíli, kdy měl Abraham

³³ Kierkegaard, S.: *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda – Libertas, 1993, s. 17

³⁴ Kierkegaard, S.: *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda – Libertas, 1993, s. 18

³⁵ Kierkegaard, S.: *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda – Libertas, 1993, s. 18

podstoupit onu zkoušku, kterou mu Bůh uložil, lze vyjavit celou Kierkegaardovu vizi víry, to, na čem se zakládá rozdíl mezi ní a etikou, rysy věčného a časného, moc okamžiku v průlomu z této jedné temporální roviny do druhé.

Ve chvíli, kdy si Hospodin zavolal Abrahama a vyjevil mu, co má udělat, musel starý muž učinit rozhodnutí, po němž již není cesty zpět. Jeho rozvažování nemohlo trvat dlouho: starý muž musel být přesvědčen o tom, co se chystá vykonat - v obou případech, které mohly nastat (tedy možnost, že Hospodina nevyslyší a ušetří svého syna, i ta, že poslušně vyplní Boží přání).

Kierkegaard předkládá čtenáři k úvaze řadu úvah o tom, co mohlo zoufalému Abrahamovi v daný moment proběhnout hlavou. Jak mohl pociťovat Hospodinův nárok na život vymodleného syna, pokračovatele jeho rodu, největší jeho radost? Mnohý věřící by za této situace mohl zakolísat – vždyť jaký smysl mělo předešlé utrpení, když má být nyní Izák obětován? Jak může Pán požadovat tak strašnou věc, jako je vražda vlastního syna? S těmito otázkami se obrací Kierkegaard ke čtenářům svých výkladů, aby alespoň zčásti ozřejmil tíseň, kterou musel Abraham jako dobrý otec i jako dobrý věřící pociťovat.

Právě ona Abrahamova úzkost dokumentuje, čím si prochází ten, kdo se rozhodne žít a zůstat ve víře – kdo se rozhodne obětovat vše, aby pak vše opět získal. Abraham si v daný okamžik však nemohl být jist, co jej do budoucna potká: znal jen Boží přání a procházel si svou zkouškou víry, zda mu dokáže dostat.

Přitom je to opět povaha Abrahamovy víry, která učinila jeho rozhodování o mnoho strastiplnější. Vždyť Abraham věřil pro tento život³⁶ – vkládal svou naději do toho, že pokojně zestárne a jeho rod bude díky Hospodinovu požehnání narůstat a vzkvétat. Nepomýšlel na budoucnost: na čas, kdy se po smrti přiblíží věčnému – zůstával i nadále přítomen v časnosti pozemského světa, kde měl nyní zmařit vše, po čem tolik toužil. Jeho víra proto nutně nabyla povahu „nejzazší možnosti, jež svůj předmět na nejvzdálenějším obzoru pouze tuší, avšak je od něho oddělena zející propastí zoufalství“.³⁷

³⁶ Kierkegaard, S.: *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda – Libertas, 1993, s. 19

³⁷ Kierkegaard, S.: *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda – Libertas, 1993, s. 19

Při této příležitosti Kierkegaard zmiňuje, že nelze zcela pochopit Abrahamovu tíseň, ani ji slovy popsat. Jeho rozhodování se odehrávalo v mlčení. Neřekl nic ani své ženě, ani svému synovi. Povaha jeho nadcházejícího činu byla v rozporu s obecnou etikou - nebyl by nikým pochopen a tím, že by někomu své pohnutky vysvětloval, by ospravedlňoval něco, co je svou povahou založeno na paradoxu. Pochopení takového činu nelze docílit skrze slova, ale skrze niterné cítění a důvěru – jde o záležitost náboženského charakteru, která přesahuje běžnou etiku: požadavky etiky a víry mohou po nějaký čas plynout souběžně ve shodě, ale nakonec vždy nastává moment, kdy náboženství etiku zcela přesáhne. Víra začíná právě tam, kde končí myšlenka³⁸, kde je možné již pouze věřit srdcem, že danou věc je nutno učinit a podvolit se síle absurdna.

Abraham tedy sváděl boj mezi etikou a požadavky víry. Přitom jej odváděly od jediné správné cesty mnohé skutečnosti: klamným se mu mohlo například jevit, že mu Hospodin ukládá něco, co je v rozporu s jeho vlastními nařízeními Desatera. Potom se mohl zcela jistě zachovat tak, jak Kierkegaard vyličuje ve třetí možné verzi příběhu o Abrahamovi: Abraham mohl považovat za hřích to, že byť jen na moment pomyslel na obětování syna. Byl by se tak ovšem provinil jak proti pozemské morálce dobrého otce (tedy proti tomu, že má vlastního syna milovat více, jak svůj život a nikdy by neměl ani úvahou tuto skutečnost porušit), tak proti požadavkům věčného, protože nepochopil, že obětování Izáka nemělo být ve znamení obětování té nejvyšší hodnoty, ale celé Abrahamovy bytostné existence³⁹. Bůh žádá absolutní vklad, odevzdání celé jedincovy duše, ne jen to, co je mu drahé. Žádná abstraktní hodnota není pro Boha souměřitelná s tím, co představuje naprostou autenticitu ve víře.

Proto i etika, která se zakládá na lidech podstatným hodnotách, není v tomto případě ve srovnání s požadavky víry nic více, než svod. Je v jiném slova smyslu soubor zásad pro pozemský svět časnosti, který ale nemůže nikdy dosáhnout tam, co víra a dotknout se věčného. (Viz sám Kierkegaardem interpretovaný Abraham: „V časnosti s Bohem hovořit nemohu, nemáme společnou řeč.“⁴⁰)

³⁸ Kierkegaard, S.: *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda – Libertas, 1993, s. 43

³⁹ Umlauf, V.: *Kierkegaard. Hermeneutická interpretace*. Brno: CDK, 2005, s. 177

⁴⁰ Kierkegaard, S.: *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda – Libertas, 1993, s. 30

Naopak víra přesahuje obecnou morálku a v jejím světle přetváří danou skutečnost: „Není-li víra schopna přetvořit úmysl o zabití syna na něco svatého, pak ať Abrahama stihne stejný trest, jako kohokoliv jiného. (...) Jenom vírou, nikoliv vraždou, se Abrahamovi můžeme podobat“.⁴¹

Rozdíl mezi vírou a etikou lze spatřovat na odlišnostech mezi pravým rytířem víry a tzv. tragickým hrdinou – tragický hrdina zůstává podstatou svého konání i nadále v obecně, etika je mu podnětem pro jeho čin; rytíř víry překračuje rámec toho, co je obecné a etiku, pokud je v rozporu s tím, co je po něm žádáno věčností, opouští. Proto také tragický hrdina nachází v časnosti mnohé obdivovatele a dosahuje uznání – zatímco rytíř víry zůstává nepochopen. Jediným vodítkem pro jeho jednání je mu absolutní povinnost vůči Bohu: orientuje se ne podle toho, co je ceněno společností, ale podle toho, co Bůh žádá. „Odměna“ za jeho čin je tudíž také zcela jiná, než kterou dostává tragický hrdina.

Rytíř víry není nápadný – neprojevuje se na něm navenek žádný rys věčnosti: zdá se jako někdo, kdo stejně jako ostatní patří do časnosti a kdo se nad ně svou bytostí jakkoliv nevyvyšuje. Kierkegaard doslova píše: „Bože, tohle že má být on, je to pravda? Vypadá jako úředník od bernáku! (...) Prohlížím si jej od hlavy k patě, zda někde neobjevím rozparek, jímž by vykukovala věčnost. Ale kdepak – je zcela solidní.“⁴² Stejně jako lidé v jeho okolí i on má svou práci a všední starosti.

Jiné je to ovšem s jeho nitrem, které žije láskou a skrývá hlubokou vášeň. Jen díky tomuto svému bytostnému zapálení je pak schopen vykonat pohyb nekonečna. Musí mít zároveň i dostatek síly, aby dokázal celé své jednání v posledku soustředit do jediného, přelomového okamžiku.

Význam lásky, čistého a upřímného srdce, jakožto nezbytné nutnosti pro přechod z etického stádia existence do náboženského lze spatřovat hned na několika skutečnostech, spjatých s povahou Abrahamova činu:

⁴¹ Kierkegaard, S.: *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda – Libertas, 1993, s. 26 - 27

⁴² Kierkegaard, S.: *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda – Libertas, 1993, s. 33-4

Je například podstatné si uvědomit, že kdyby Izák nebyl Abrahamem milován více, než jeho vlastní život, šlo by z pohledu obětování věčnosti jen o vraždu a neautentický akt – vždyť by nic nenutilo Abrahama, aby ve vypjatém momentu obětoval skutečně své vše a otevřel tak Bohu svoje nitro; oběť Izáka by pro něj byla nepochybně lítostná, ale nevzbudila by v něm natolik niterné zoufalství, ve kterém je teprve možné vykonat pohyb víry.

Také to, že právě ve jménu lásky chtěl zároveň Abraham vykonat svůj čin, má svou souvislost i pro výklad problematiky časovosti – Izákův život se stane pro Abrahama zachovaným, věčným, neboť právě Bůh, kterému chce syna vložit na oltář, je pro něj láska. Abraham věří, že mu syn zůstane zachován v Bohu a jeho vztah k němu tak povýší na nadpozemskou úroveň.

O nutnosti otevřeného, věrného srdce, které je naplněno láskou a pokorou, ostatně vypovídá i další z verzí, které Kierkegaard rozpracoval jako možné eventuality příběhu o Abrahamovi. Kdyby Abraham odevzdaně šel vyplnit Hospodinův příkaz, ale jeho srdce by se zatvrdilo pod dojmem skutečnosti, že je po něm žádána natolik krutá věc, nevyplnil by zkoušku správně. V momentu absolutní víry by sice pozvedl nad synem nůž a „formálně“ by aktu dostál, nicméně následnou zatrpklostí by popřel vše, co od něj bylo žádáno.

To, že je pro pohyb víry nutno dosáhnout čistoty srdce, dále Kierkegaard podrobně rozpracovává v dalším ze svých spisů – *Čistota srdce aneb Chtít jen jedno*. Jak o tom byla řeč v předchozím oddílu této práce, ono „Jedno“ je pro něj Dobro (= Bůh), a pokud se mu chce jedinec co nejvíce přiblížit, musí být ve svojí existenci sjednocen – autentický, nesmí trpět rozdvojeností, kdy např. chce Dobro jen pro uznání za toto své úsilí ap. Čistota srdce v tomto případě znamená jednoznačnost, zaměřenost pouze na ryzí podstatu.

Přesto však není víra pouhým popudem srdce, jak by se mohlo zdát poté, co byla zmíněna bezpodmínečnost lásky pro provedení činu v dosahování věčnosti. Jak již bylo nastíněno dříve, pro to, aby bylo dosaženo plné autenticity v náboženské platnosti, je třeba, aby pohybu víry předcházela pohyb rezignace: „Nekonečná rezignace je posledním stádiem před vírou; kdo tento pohyb nevykonal, nemůže uvěřit. Teprve

v nekonečné rezignaci se sám sobě ukáží v nekonečné platnosti, a teprve pak se dá mluvit o pochopení života skrze víru.“⁴³

Když se rytíř víry v obratu k absurdnu vzdá všeho, co mu dobrého (i zlého) přináší časnost – lásky, rodiny, úcty i váženosti..., když učiní tento paradox života, to teprve je pravým skokem do víry. Po tomto okamžiku dokonce už ani sama víra není potřeba – svým činem se rytíř víry dostává tam, kde pro něj přestávají platit jakékoliv předchozí závazky, pouta a normy – odevzdává se v daný moment zcela Bohu a jemu svěruje do rukou svůj budoucí osud.

Taková je i podstata posledního, nejpodstatnějšího důsledku temporality Abrahamovy víry. Niterný okamžik se ve své konečnosti mění v průlom z časnosti do věčnosti, kde čas dosahuje již zcela jiného charakteru.

Temporalita Abrahamovy víry je v pojetí Kierkegaarda značně jiná, než jak ji podávají mnohá teologická učení. Na rozdíl od obvyklých kázání, kde se okamžik Božího příkazu takřka shoduje s momentem, kdy se již Abraham chystá obětovat Izáka, Kierkegaard připomíná Abrahamovy tři dny cesty nahoru Mória, obětní místo. Věnuje značnou pozornost tomu, jak si při své cestě Abraham počínal – zejména zmiňuje, že nešel ani pomalu, ani nespěchal.

Proč je tomu věnována taková pozornost?

Zčásti zcela jistě k vylíčení zkoušky, ve které musel Abraham obstát:

„Kdybych měl o něm mluvit sám, vylíčil bych nejprve utrpení jeho zkoušky. Jako pijavice bych z představy o otcovské bolesti vyssál úzkost, utrpení a žal, jen abych mohl Abrahamovu bolest popsat, třebaže při ní stále věřil. Připomněl bych, že jeho cesta trvala tři dny a ještě hodnou část čtvrtého, a že se tato poslední doba měla stát nekonečně delší než ty tisíce let, jež mne od Abrahama oddělují. Zdůraznil bych, že se jistě každý člověk může obrátit, každým okamžikem začít litovat a zas vrátit.“⁴⁴

Ano, tři dny cesty mohly zviklat Abrahamovo přesvědčení a odvrátit jej od oběti, nebo v něm naopak mohly vyvolat netrpělivost a touhu mít už celou zkoušku

⁴³ Kierkegaard, S.: *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda – Libertas, 1993, s. 40

⁴⁴ Kierkegaard, S.: *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda – Libertas, 1993, s. 46

za sebou. (V takovém případě by se Abraham podobal spíše antickému Agamemnónovi, který v zaslepení, ve vidině pomsty a pod vlivem závazků, přímo toužil obětovat svou dceru Ifigenii: tolik pro něj znamenalo dosažení cíle, že zapomněl na svou lásku k vlastnímu dítěti.) Abraham mohl ztratit ze zřetele účel vyžadovaného činu a zbloudit svými úvahami k nesprávnému rozhodnutí.

Hlavní smysl toho, proč Kierkegaard zejména zdůrazňuje trvání Abrahamovy cesty, je však ještě jiný: jde mu o znázornění toho, jak se Abrahamovi čas proměnil.

Okamžik rozhodnutí a okamžik oběti je, jak bylo již řečeno, mnohými teologickými prameny takřka slučován a pasáž praotcovy několikadenní cesty je vynechána – tím je ovšem podobenství z Kierkegaardova hlediska ochuzeno o podstatný rys provázející Abrahamovo rozhodnutí:

V okamžiku, kdy svolil Abraham k oběti a zavázal se splnit Hospodinův příkaz, naprosto se vzdal časnosti. Zároveň však ještě nedosáhl věčnosti, teprve k ní směřoval – dostal se tedy do stavu bezčasí. Jakmile bylo učiněno rozhodnutí, už pro Abrahama neměl čas význam, neplynul mu tak, jak jsme ho zvyklí odměřovat: stal se konstantou, která nabývá existenciálního rozměru.

A právě k tomuto bodu vede předchozí časování Abrahamových životních situací a rozpoložení. Temporalita Abrahamovy víry, jak ji předkládá Kierkegaard, má čtenáře dovést k autentickému porozumění existenci, k hlubokému zamyšlení nad bytím, k uvědomění si toho, co později podobně uvádí Martin Heidegger jako *Dasein*.⁴⁵

To, k čemu směřuje celý výklad, se zakládá na střetávání tří rovin:

Fakticita víry v čase (1) je možná pouze díky časovosti nábožensky situovaného okamžiku (2), z jehož povahy vyplývá nepřímá komunikace víry (3).⁴⁶

V kontextu takto vyličené temporality jde o autentické naplnění vlastní existence, obrácení se skrze niterný okamžik k sobě samému (z hlediska náboženského výkladu na základě plného odevzdání se Bohu, ve kterém paradoxně získávám vše). To, čeho chtěl Kierkegaard dosáhnout tím, že pojal příběh o Abrahamovi v tomto

⁴⁵ Heidegger, M. *Bytí a čas*. Praha 1996.

⁴⁶ Umlauf, V.: *Kierkegaard. Hermeneutická interpretace*. Brno: CDK, 2005, s. 179

zpracování (zejména třeba zmínit čtyři verze fiktivních vyústění), je zcela jiný pohled na problematiku, než jak ji pojímala klasická teologie dříve.

Proto také již po úvodu, kde představuje události předcházející Abrahamově zkoušce, nepokračuje v psychologizujícím pohledu na jeho útrapy. Stav, do kterého se Abraham dostal, je možno pochopit pouze z hlediska filosofie. Podobenství opouští úroveň, kterou je běžný čtenář ještě s to pochopit na základě znalosti lidské povahy a dostává se do fáze, kdy je podstatný údiv.⁴⁷

Podstata Abrahamova činu spočívá v absurdnu, kterému není možné se přiblížit povrchními úvahami. Kierkegaard zmiňuje, že abychom se mohli poučit z tohoto podobenství, je klíčové opustit většinu domněnek a představ, protože ty samy o sobě nenaučí člověka věřit (nehledě na to, že by se z nich mohly utvořit metody a poučky, které sice opěvují Abrahamovu velikost, ale z hlediska porozumění jsou založené na falešné objektivitě; jsou vyprázdněné a nadbytečné). Jedinou cestou, jak dosáhnout aspoň částečného uchopení smyslu příběhu, je otevřít se mu a rezignovat na možnost detailního porozumění – nedopustit, aby byla síla vylíčeného paradoxu rozmělněna ve slovech a popisech. Reflexe by otupila niternost citu, který jediný by jinak mohl čtenáře podnítit k ryzosti víry, jakou měl Abraham.

I tento fakt je ve svém důsledku v analogii s tím, co se děje s Abrahamem. Rozvažování, reflexe, opatřování významů pojmenováními, patří etickému stádiu časnosti, zatímco cit, vášně a odhodlání, mohou vést činu, který přesáhne rovinu obecnosti a stane se svou podstatou věčným. Opět narážíme na výmluvnost mlčení, když Kierkegaard odmítá jakýkoliv systematický výklad příběhu – stejně jako rytíř víry nemůže tlumočit svůj existenciální stav⁴⁸, ani on nemůže dále rozebírat podobenství o Abrahamovi a snížit ho tak na úroveň etického stádia.

Něco jiného se odehrává, kdybychom se chtěli podívat na celé podobenství z hlediska ekonomie víry. Ta probíhá podle jiného scénáře:

Věřící se dává ve fakticitě své aktuálně žité existence a přijímá v téže fakticitě. Nejde tady o výměnu časné existence za věčnost, ale o výměnu pozemské existence

⁴⁷ Kierkegaard, S.: *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda – Libertas, 1993, s. 32

⁴⁸ Umlauf, V.: *Kierkegaard. Hermeneutická interpretace*. Brno: CDK, 2005, s. 178

za pozemskou - mocí absurdna, silou prožitého paradoxu víry. Fakticita dostává nový smysl, stává se darem, časuje se v plnosti okamžiku na rovině existenční kategorie opakování, kdy dostáváme zpět to, co už máme, protože jsme to odevzdali v pozici absolutní rezignace. Vlastníme znova to, co jsme už měli, díky odstupu od vlastnění, kterým ono vlastnictví fakticky odevzdáváme v niterném hnutí a v témže okamžitém hnutí vše znovu od boha přijímáme jako dar.⁴⁹

Existenční rovina opakování, o níž byla řeč výše, bude samostatným tématem následujícího oddílu kapitoly.

⁴⁹ Umlauf, V.: *Kierkegaard. Hermeneutická interpretace*. Brno: CDK, 2005, s. 180

3. Opakování

Opakování představuje v Kierkegaardově reflexi času velmi podstatný pojem. V předchozí kapitole byla vylíčena povaha temporality Abrahamovy víry a rozlišeny časové kontexty věčnost a časnost. Opakování je něco, co mezi tyto dvě svébytné dimenze vstupuje. Skrze tento pojem se snaží Kierkegaard vyznačit „pohyb lidské existence v jejím sebehledání a v naladění na bytí, v němž jí již probleskává božská transcendence“⁵⁰.

Kategorie opakování má v Kierkegaardově pojetí svůj smysl především z hlediska poznání. Opakováním nejde ani tak o identické znovuprožití situace, jako o jistou aktualizaci vlastní minulosti, umožnění nového pohledu na ni.⁵¹ Skrze takto zakoušené opakování se jedinec dostává hlouběji k sobě samému: má možnost nahlédnout své vlastní já, zakotvené v čase a dějinném kontextu a na základě toho rozhodnout o své nadcházející budoucnosti. Opakování jej může povznést k jinému stádiu existence, umožnit mu realizaci autentického života.

Uvědomělý jedinec, který nechce žít lapený v obecnosti, a naopak cítí požadavek jedinečnosti a niternosti, usiluje o bytí v pravdě (zmiňovaná „čistota srdce“) v souladu s požadavky věčnosti. Takový jedinec touží po opakování - vidí nesmírnou příležitost, kterou mu skýtá a střezí se naproti tomu života utopeného v povrchním ulpívání na prožitcích, existenčně nenaplňujícím estetickém opojení vnějškovostí.

Vůle k opakování uzrává v jedinci skrze vážnost.⁵² Teprve reflektováním skutečnosti a na základě hlubšího sebeuvědomění je možné uvědomit si svou aktualitu jako volbu a pochopit to, k čemu nám má být opakování nápomocno.

Opakování je jevem, který je daný a nezbytný:

„... kdyby žádného opakování nebylo, čím by pak byl život? Kdo by chtěl být deskou, na niž psal čas každým okamžikem nový zápis nebo vzpomínky o uplynulém? Kdo bych chtěl na sebe nechávat působit vše pomíjivé, nové, co vždy znovu duši

⁵⁰ Olšovský, J.: *Niternost a existence*. Praha: Akropolis, 2005, s. 87

⁵¹ Olšovský, J. *Slovník filosofických pojmů současnosti*. Praha: ERIKA, 1999, s. 107

⁵² Kierkegaard, S.: *Opakování*. Praha: Vyšehrad, 2006, s. 12

rozptýlením oslabuje? Kdyby Bůh sám býval nechtěl opakování, pak by svět nikdy nevznikl.“⁵³

Aby bylo později možné vylíčit kategorii opakování v kontextu Kierkegaardovy reflexe času podrobněji, je třeba představit konkrétní práci, ve které tento pojem poprvé stanovil.

Jedná se o stejnojmenné beletristické dílo *Opakování* (1843), které napsal pod pseudonymem Constantin Constantius. Fiktivní autor díla v něm zároveň vystupuje jako postava rádce a důvěrníka zamilovaného mladého muže, jehož láska k vyvolené dívčině se nevyvíjí šťastně. Filosofické myšlenky, které Kierkegaard předkládá, jsou ilustrovány na tomto milostném příběhu, jehož aktéři jsou zároveň typickými představiteli jedinců estetického a etického stádia:

Zamilovaný mladík je svým založením poeta. Vnímá svět v emočním pohnutí, opájí se svými niternými dojmy a náladami. Láska mu poskytuje citovou potravu a nutí ho znovu a znovu parazitovat na výplodech vlastního prožívání.⁵⁴ Proto i sám vztah k jeho objektu lásky, k mladé dívce, je poznamenán jistou neautentičností:

„Byl zamilovaný hluboce a niterně, to bylo jasné, a přitom byl schopen již v jednom z prvních dní na svou lásku vzpomínat. Byl s celým vztahem v podstatě hotov. Hned jak začal, učinil ten strašný krok, že přeskočil život. Aťsi dívka třeba ráno zemře, nevyvolá to žádnou bytostnou proměnu.“⁵⁵

Přetvořil onu dívku na abstrakt, do kterého promítl své tužby a vše, co jej vnitřně podněcovalo k novým prožitkům. Jeho vyvolená se mu nestala milenkou, ale múzou. Místo, aby usiloval o sblížení s ní, udržoval si její obraz ve vzpomínkách – i přesto, že měl dostatek příležitostí a sil, aby posunul jejich vztah do reálné skutečnosti, dal přednost melancholickému omílání těch několika okamžiků, které s ní strávil.

Z toho je patrné, že mladíkovi jde v podstatě více o jeho vlastní zamilovanost, než samotnou dívku. Postava této dívčiny ho rozvíjí, je mu inspirací, ale vlastní ideály mu nedovolují, aby se jí více přiblížil.

⁵³ Kierkegaard, S.: *Opakování*. Praha: Vyšehrad, 2006, s. 12

⁵⁴ Umlauf, V. *Kierkegaard. Hermeneutická interpretace*. Brno: CDK, 2005. str. 165

⁵⁵ Kierkegaard, S.: *Opakování*. Praha: Vyšehrad, 2006, s. 18

Constantin je naproti tomu postavou praktického založení, je to člověk střízlivý, realistický. Vystupuje jako ztělesnění reflexe a odstupu od příběhu mladíka.⁵⁶ Roli jeho rádce přijal nejen proto, že ho zamilovaný muž zaujal, ale zároveň je pro něj pozorování jeho životního osudu i psychologickým experimentem, zda je možné opakování.

Pozorovacím talentem nadaný Constantin správně vidí, v jak neautentickém stavu je mladík lapen. Nemůže docílit opakování, protože jeho láska nemá aktualitu – odehrává se pouze v rovině představ a vzpomínek. Radí mu tedy, aby svůj buď vztah k dívce reálně naplnil (kdyby se například stal jejím milencem), nebo aby docílil jeho naprostý zánik – tím, že např. svou zbožňovanou přesvědčí o tom, že se zamiloval do jiné. Takové jednání by jej ve svém důsledku donutilo k existenciálnímu skoku⁵⁷ – přenesl by své činy na úroveň skutečnosti a v ní by zároveň docílil jistého posunu, kdyby tak vzbudil zájem u své vyvolené. V případě, že by pak jejich vztah dospěl k završení v podobě sňatku, „estetické snění básníka by přešlo na etické stádium ve slibu obou milenců před oltářem“.⁵⁸

I kdyby však situace takto šťastně nedopadla, mladík by byl probuzen ze svého neproduktivního snění a konfrontován s realitou. Ten však právě tomuto přímému styku s ní čelit nechce, a Constantinovi se na nějaký čas zcela vzdaluje.

Ten, poté, co je ochuzen o sledování svého „pokusného subjektu“, odjíždí do Berlína, aby si udělal vlastní zkušenost. Zažívá však situace, které jej přesvědčují, že opakování lze docílit jen jako monotónnosti (v salónu slyší stále stejné vtipy a pronášená klišé, ženy mu přijdou tuctové a typově podobné..., ale přesto nedosahuje vnitřní aktualizace té minulosti, kterou již prožil). Nevěří, že by jiná forma opakování byla možná.

A právě na základě zjištění, ke kterému dospívá Constantin, jsou zobrazena omezení, která musí být překonána, pokud chce jedinec docílit opakování. Kierkegaard poukazuje v souvislosti s povahou estetického a etického stádia existence na důvody, jež zapříčiňují, že je opakování míjeno.

⁵⁶ Olšovský, J.: *Niternost a existence*. Praha: Akropolis, 2005, s. 87

⁵⁷ Umlauf, V. *Kierkegaard. Hermeneutická interpretace*. Brno: CDK, 2005. str. 167

⁵⁸ tamtéž

Úskalí estetického stádia spočívá především v roztěkanosti po rozmanitostech okolního světa, jehož přínos pro (sebe)poznání však zároveň estetik promrhává tím, že se spokojí se samým povrchem věcí, které se mu nabízí - vyhledává je hlavně z požitkářských pohnutek. Netouží do nich proniknout hlouběji – to, co mu chybí, si případně dotváří vlastními představami, nebo zkresleným vzpomínáním. Pociťuje sice silnou vášeň a mnohdy intenzivně prožívá své city, ale tuto energii směřuje k prchavým, pomíjivým dojmům, kterými se opájí. Nehledě na to, že estetik rád situace a zážitky střídá – užívá jich, dokud jej vzrušují, nebo mu přinášejí potěšení. Nabývá tak zkušenosti, která ho nevede k poznatkům o sobě samém, ani k seberealizaci. Nedosahuje na cestě k poznání ničeho natolik významného, že by to zapříčinilo případným opakováním jeho vnitřní přeměnu k autenticitě.

Ani etické stádium nedosahuje možnosti opakování, i když je mu svou podstatou blíže, než estetické. Přesto, že jej již provází jistá míra uvědomění, je etik často v zajetí obecnosti – morálka a normy jej zavazují k navyklému způsobu usuzování a nahlížení na svět. Díky tomu, že je etik realista a je nadán střízlivým rozumem, je si do jisté míry vědom podstaty věcí - i svého místa v kontextu času. Žije přítomností a na rozdíl od estetika se neprodlévá v minulosti, ani neprojektuje veškerou svou energii do nereálných představ o budoucnosti. To, co však etikovi k možnosti opakování chybí, je schopnost, čeho dosáhl, opustit. Je rozdvojen mezi svou momentální časovostí a vědomím věčnosti. Nedokáže se v nadbytku reflexe rozhodnout pro „skok do víry“ a prakticky se vzdát toho, co teoreticky chápe, pro absurditu.

V příběhu, který jsme sledovali, mladík nedosahuje opakování, ani když dospívá do velmi zoufalého psychického stavu, dle Constantinovy poznámky hraničící až s šílenstvím. Teprve když se mu dostává do ruky podobenství o biblickém Jóbovi, je vytržen z letargie a nachází v tomto spise útěchu. Promítá si do Jóbova příběhu vlastní situaci. Věří, že se jedná o zkoušku, která bude, jako v případě Jóba, odměněna tím, že dívku v opakování minulosti získá.

Nakonec se dozvídá, že se jeho vyvolená provdala za jiného. Překvapivě však právě toto spatřuje mladík jako odměnu – cítí se svobodný a naplněný. V dopise Constantinovi píše: „Jsem opět sám sebou. Toto „já“, které by jiný nezvedl z cesty, opět vlastním. Rozpolcenost, která byla v mé bytosti, je zrušena; opět se zacelují. (...) Není

to tedy opakování? Nedostalo se mi všeho dvojnásob? Nedostalo se mi opět mne samého, a to právě tak, abych mohl dvojnásob cítit, jaký to má význam?“⁵⁹

Mladík byl obohacen o inspiraci, probudily se v něm tvůrčí schopnosti a stal se skutečným básníkem. „Jeho neautentická existence se stala autenticky poetickou.“⁶⁰ Nepřešel sice v jiné existenční stádium, ale dosáhl jistého sjednocení a znovuoobnovení vztahu k vlastnímu já.

Od opakování, kterého dosáhl biblický Jób, se však toto podstatně liší. Především mladík nezískal svou odměnu mocí absurda, tedy od Boha, ale pouze odkryl to, co již bylo v něm samém dávno předtím. Získal něco, co prve měl, pouze o tom nevěděl. Tento způsob opakování by se dal tedy spatřovat jako imanentní, oproti transcendentnímu, které se odehrává přechodem do náboženského stádia existence.⁶¹

Religiozita byla v mladíkově pojetí pouze instrument, který mu měl v podobě zázraku umožnit znovuzískání „jeho“ dívky. Ačkoliv se náboženský zázrak, kdy božím zásahem vstupuje do přítomnosti restituovaná minulost,⁶² vlastně nekonal, upnutí se k věčnosti podnítilo mladíka k jisté rezignaci na předchozí neproduktivní stav a nevědomky přešel svým rozpoložením k jednotě - jeho přesvědčení o tom, že podstupuje zkoušku, bylo niterné, a tím pádem autentické. Novina o dívčině sňatku mu pak pomohla celý proces završit v probuzené tvořivosti jeho reálné existence a stát se básníkem.

Constantin oproti tomu nedosáhl ani takto částečného opakování. Dospěl sice k poznání o sobě samém a přiblížil se dostatečně hranicím, které kdyby jej mohly podnítit k přechodu do náboženské sféry, nicméně jeho vlastní sebekontrola mu přikazuje „zůstat v imanenci Já“⁶³.

Pozoruje, že v případě mladíka nešlo o úplnou přeměnu, že rozhodující životní krok byl učiněn jen napůl a nekonalo se plné opakování, a to jej opět přivádí

⁵⁹ Kierkegaard, S.: *Opakování*. Praha: Vyšehrad, 2006, s. 152

⁶⁰ Umlauf, V. *Kierkegaard. Hermeneutická interpretace*. Brno: CDK, 2005. str. 169

⁶¹ tamtéž

⁶² tamtéž

⁶³ Umlauf, V. *Kierkegaard. Hermeneutická interpretace*. Brno: CDK, 2005. str. 168

k střízlivosti myšlenek. Nenechává se unášet pocity, které v něm vyústění situace vzbuzuje, a které by mu mohly dodat dostatečné odhodlání pro jeho vlastní krok existenciálního posunu, místo toho opět volí rezervovaný postoj teoretika. Veškeré poznání, kterého dosáhl v souvislosti s mladíkovým příběhem, využívá jen k další reflexi a k podpoření vlastních idejí.

„Když liška v bajce nemůže dosáhnout na hrozny, tak pokrytecky prohlásí, že jsou beztak kyselé. Zkušený teoretik nasazuje v doslovu k celému příběhu kazatelský tón povzneseného mudrce, který všechno ví, všechno zná a všem poradí. To je také všechno, co může. Plně existovat se neodvází.“⁶⁴

a. Opakování v kontextu času

Analýza Kierkegaardova pojetí opakování, jak byla uvedena výše, již náznakově zobrazuje roli této kategorie v kontextu času. Zaměřme se tedy už jen krátce na konkrétní důsledky toho, v jakých bodech jak se toto spojení odehrává.

Na příkladu zamilovaného mladíka z Kierkegaardova spisu o opakování bylo zobrazeno neautentické míjení se existence s vlastní přítomností. Mladý poeta se ve svých myšlenkách upínal buďto k vyvanulé minulosti, nebo bloudil v nerealistických představách o budoucnosti. Jeho vztah k dívce postrádal reálného zakotvení v čase.

Právě proto za této situace nemohl dosáhnout opakování – to ve své podstatě představuje styk tří rovin času. Jde o aktualizování jedincovy minulosti v okamžiku přítomnosti, skrze niž má pak dotýčný jedinec možnost ovlivnit vlastní budoucnost.

Ideálně se toto děje u biblického Jóba, který s pokorou přijal svou minulost, kdy ho stíhaly nepřízně osudu, přesto však nezahořkl a v přítomném okamžiku své existence se rozhodl i nadále věřit v Boha – takto mu otevřel svou budoucnost a umožnil absurdnu vstoupit do svého života. Tím sloučil Jób časnost s věčností, což mu přineslo opakování v podobě dvojnásobné odměny.

V opakování jde tedy o stav, kdy jedinec získává absolutní vztah k absolutnu: „nechává dosavadní život v běžné smyslově estetické bezprostřednosti a skokem

⁶⁴ Umlauf, V. *Kierkegaard. Hermeneutická interpretace*. Brno: CDK, 2005. str. 169

(do víry) se vztahuje plně k věčnosti a nekonečnosti boha, čímž získává pravou kierkegaardovskou duchovně existenciální bezprostřednost a svobodu“⁶⁵.

Z toho je patrné, že opakování je možné jen na základě náboženského pohybu, po vyčerpání všech lidských možností.⁶⁶ Odehrává se na úrovni ducha, v časnosti se nikdy nenaplní tak, jako ve věčnosti - pouze kontinuita daná věčností poskytuje autentické opakování.⁶⁷

Roli opakování hraje na estetické úrovni pouze připomínání si, rozvzpomínání se. Zatímco se ale vzpomínkou jedinec vrací zpět do minulosti a jí propadá, opakování je orientované do budoucnosti, naplněné vírou a nadějí.

Proto také může Kierkegaard tvrdit, že rozvzpomínání je „krásná stará žena, s níž se však člověk okamžitě neuspokojí; opakování je milovaná manželka, která se člověku nezprotiví nikdy, neboť člověku se zprotiví jen něco nového“⁶⁸. To, co přináší opakování, už je nám známé, jen jsme tím obdarováni v nových významech a možnostech. Rozvzpomínání tento nový potenciál nepřináší – to, co uměle omílá, je dávno mrtvé, ztracené v čase.

Opakování činí člověka jaksí hlubším; je zdůrazněna věčností dimenze v já, a s tím zároveň dochází k naladění na zdroj bytí⁶⁹. Jedinec tak dochází k jistému odstupu od časných stádií existence, od estetického a etického, s čímž je spojena i nová existenciální svoboda, která má být naplněna na cestě duchovnosti.

Jestliže má být opakování obnovou života a prostředkem k dosažení splynutí s věčností, je třeba, aby bylo neustálé – je třeba ho přetvořit v religiózní vztah, kdy je opakováním paradoxně-religiózní volby: jen takto lze získat hlubšího sejetí s věčností a nekonečností boha.⁷⁰

⁶⁵ Olšovský, J.: *Niternost a existence*. Praha: Akropolis, 2005, s. 94

⁶⁶ Olšovský, J.: *Niternost a existence*. Praha: Akropolis, 2005, s. 93

⁶⁷ Olšovský, J.: *Niternost a existence*. Praha: Akropolis, 2005, s. 94

⁶⁸ Kierkegaard, S.: *Opakování*. Praha: Vyšehrad, 2006, s. 11

⁶⁹ Olšovský, J.: *Niternost a existence*. Praha: Akropolis, 2005, s. 99

⁷⁰ Olšovský, J.: *Niternost a existence*. Praha: Akropolis, 2005, s. 101

Je to ovšem znovu niterný okamžik, ve kterém si jedinec dále volí svou budoucnost. Pouze v momentě zakotveném v aktualitě času, kdy je usmířena minulost a otevřená budoucnost, je možné učinit náboženský pohyb. Význam okamžiku, jak ho chápe Kierkegaard, bude proto představen v následující kapitole této práce.

III. Okamžik

Pojem okamžiku netvoří zásadní téma pro žádný z konkrétních Kierkegaardových spisů, ale o jeho významu se v náznacích zmiňuje takřka ve všech svých dílech pojednávajících o víře a směřování existence. Okamžik je s otázkou víry velmi úzce spjat. Může hrát zcela klíčovou roli pro to, zda skrze ni jedinec dosáhne plné autenticity v bytí, či nikoliv; odvíjí se od něj mnoho podstatných důsledků pro budoucnost.

Kierkegaard ne vždy pojímá okamžik jako čistě časový prvek – v jeho reflexi je na něj nazíráno z různých hledisek a jeho významové odstíny se proměňují. Přesto je jím v první řadě míněn především moment té nejaktuálnější aktuálnosti, ve které se jedinec může v časovosti nacházet a v níž může uskutečňovat svá rozhodnutí.

Zřejmě nejvíce prostoru k rozpracování tohoto pojmu věnoval Kierkegaard v díle *Filosofické drobký aneb Drobátko filosofie* (1844), které napsal pod pseudonymem Johannes Climacus. Tento spis pojednává o problematice pravdy a vztahu jedince k ní. Kierkegaard se zejména zabývá otázkou, zda se lze pravdě naučit.

Při této příležitosti představuje dvě cesty, které se podílejí na tom, aby jedinec pravdy dosáhl. První prezentuje osoba Sókrata, jemuž je nástrojem maieutická metoda, oproti němuž se snaží Kierkegaard obhajovat roli Ježíše jakožto božského učitele.

Maieutika je ve své podstatě založena na předpokladu, že na základě poznání sebe sama odkrývá jedinec věčnost ve vlastním já. Tento způsob považuje Kierkegaard za nejvyšší možný, jak pravdu nalézt a získat k ní osobní vztah.⁷¹

Zároveň však upozorňuje na to, že maieutika opomíjí čas. Ten stanovuje jasné distinkce, které v čistě imanentním přístupu k pravdě nemůžeme najít.⁷² V tomto bodě vyvstává v Kierkegaardově reflexi okamžik jako zásadní kategorie.

Jestliže Sókratova metoda spatřuje jedinou možnost nalezení pravdy v jedincově nitru, je čas vlastně důležitý jen z hlediska ohraničení existence – vymezuje prostor,

⁷¹ Umlauf, V.: *Kierkegaard. Hermeneutická interpretace*. Brno: CDK, 2005, s. 187

⁷² tamtéž

který nám byl dán pro to, abychom dosáhli dostatečného poznání k odhalení své věčnostní složky já.

„Cíl celého tázání spočívá v tom, že tázaný nosí pravdu sám v sobě a dostává se k ní sám ze sebe. Moment, kdy začíná, neznamená nic. Právě tehdy, kdy si pro sebe odkryji, že jsem pravdu od věčnosti tušil, aniž bych ji znal, pak v této chvíli splyne okamžik poznání s věčností.“⁷³

Tím je rovněž ale znemožněna volba, která se jeví Kierkegaardovi nezbytnou. Staví tedy proti maieutice svou teorii, která si naopak všímá časovosti a zdůrazňuje význam okamžiku:

„A nyní je tu okamžik! Takový okamžik je zvláštní věc. Je jistě krátký a časový, jak okamžik bývá, prchavý jako každý okamžik, mizí v okamžiku dalším – a přece je rozhodující, přece je pln věčna. Takový okamžik musí mít zvláštní jméno – nazvěme jej *naplněním času*.“⁷⁴

Hledání pravdy se tedy přesouvá z prostoru jedincova nitra na úroveň okolnosti, která ho obklopuje - časovosti. Je to moment zakotvený v čase, který poskytuje jedinci možnost dosáhnout pravdy a věčnosti.

Pravdu spatřuje Kierkegaard jako božského původu – v tom se shoduje se Sókratem. Je pro něj darem, seslaným věčností, samotným Bohem. To, že o ní však jedinec nyní neví a musí ji hledat, není podle něj vinou zapomnění a jejím skrytím pod jinými významy, které se v jeho nitru nakupily. Musí jít o důsledek pochybení v minulosti, kdy se vztah k pravdě vytratil naší vlastní vinou.⁷⁵

A právě na základě našeho rozhodnutí se také může opět vztah k ní obnovit. Kierkegaard tento vnitřní pohyb nazývá *obrácením*.⁷⁶ Děje se na základě toho, že jedinec obdrží v okamžiku své existence podmínku k pochopení pravdy. Dává mu ji Bůh, učitel a spasitel, ve své nekonečné dobrotě a lásce.

⁷³ Umlauf, V.: *Kierkegaard. Hermeneutická interpretace*. Brno: CDK, 2005, s. 187

⁷⁴ Kierkegaard, S.: *Filosofické droby aneb Drobátko filosofie*. Olomouc: Votobia, 1997, s. 38

⁷⁵ Kierkegaard, S.: *Filosofické droby aneb Drobátko filosofie*. Olomouc: Votobia, 1997, s. 35

⁷⁶ Kierkegaard, S.: *Filosofické droby aneb Drobátko filosofie*. Olomouc: Votobia, 1997, s. 38

V tomto bodě však nastává kámen úrazu. Člověk není ve své nedokonalosti zcela s to překročit vlastní limity a nechat se pravdou naplnit, splynout s věčností. Kierkegaard přirovnává tuto nerovnost k příběhu krále, který se zamiloval do prosté dívky.⁷⁷ Tato dívka se králi nemůže svým stavem nikdy rovnat – a její povýšení na královu úroveň by jistě nebylo šťastné: vždy by mezi těmito dvěma byla upomínka toho, jak jejich poměry vypadaly dříve. Dívku by mohla úcta a bázeň před králem natolik zahanbit, že by se neodvážila na něj pohlédnout ani později, kdy by ji k sobě pozvedl – cítila by nesmírný dluh a rozpaky nad minulostí. Proto, jestliže mají láska a pravda vést k soběstačnosti, ne k závazku, je třeba dosáhnout jednoty jiným způsobem.

Jedinou možnou cestu vidí Kierkegaard v sestupu – v upozadění se nadřazeného, aby dal možnost autentické existence tomu druhému. Nejinak je tomu i v případě Boha, pokud chce docílit toho, že jeho „žák“ dosáhne jednou pochopení pravdy a skutečné authenticity.

„Tak musí boží láska, má-li Bůh být učitelem, nejen pomáhat, ale i rodit, a proto žáka zrodí, čili znovuzrodí. Tímto slovem označujeme přechod z nebytí do bytí. Pravdou je, že žák mu vděčí za všechno. Avšak tato okolnost porozumění velice znesnadňuje. Žák se stává ničím, ale přece nebude zničen, dluhuje vše, ale přec zůstává pln naděje, že pravdě porozumí, a ta ho osvobodí, že chápe vlastní vinu na nepravdě, ale že zase naděje v pravdě vítězí. (...) Rození je úkolem božím, neboť boží láska je tvůrčí.“⁷⁸

Opět vstupuje do hry okamžik: setkání Boha a člověka se děje, jak bylo již naznačeno, za okolností člověku vlastních – Bůh na sebe bere lidskou podobu, ztělesněnou v konkrétní historické době (ostatně, Ježíš sám je v díle přímo zván „Bohem v čase“). Jen tak může předat člověku srozumitelné poselství a dát mu onu podmínku k pochopení pravdy. Vzniká paradox – pravda stojící v konkrétním vztahu k lidské existenci, inkarnovaná do okamžiku časnosti.⁷⁹

⁷⁷ Kierkegaard, S.: *Filosofické drobký aneb Drobátko filosofie*. Olomouc: Votobia, 1997, s. 46

⁷⁸ Kierkegaard, S.: *Filosofické drobký aneb Drobátko filosofie*. Olomouc: Votobia, 1997, s. 48

⁷⁹ Olšovský, J.: *Slovník filosofických pojmů současnosti*. Praha: ERIKA, 1999, s. 111

Přesto ani po vstupu paradoxu do jeho bytí není jedinec ochuzen o svobodu volby, která se mu naskýtá. Může dojít k nepochopení, k minutí se s okamžikem, jestliže u něj vzniká pohoršení nad vtěleným Bohem – jak by mohl být takový obyčejný člověk Bůh? Pak se i daná podmínka, paradox, jeví jako bláznovství a jedinec jej nebude následovat. Jestliže je však otevřeným a uvědomělým, žijícím v hluboké víře, snaží se přijmout dar, který mu Bůh dává, a naplnit příležitost k dosažení poznání, věčnosti.

V boji, který se sebou dotýčný svádí, pozoruje Kierkegaard podstatu paradoxu. Jde o natolik vyhraněný stav, situaci, že jedinec volí buď – a nebo. Dostává se do absolutního protikladu dvou stanovisek, ocitá se na hranici mezi myslitelným a tím, co už rozumem uchopit nelze. Toto Neznámé, se kterým je v daném okamžiku konfrontován, je pro něj nicméně výzva: touží po jeho dosažení.

Rozum a paradox v tomto případě vystupují jako dvě svébytné síly s vlastní vůlí: rozum chce ovládnout to, s čím se ještě nesetkal, vyřešit, co skrývá v onom Neznámém, nemůže si pomoci a musí se jím zabývat; paradox, který v sobě nese odkaz věčnosti, nutí svou podstatou jedince, aby se mu odevzdal a splynul s ním – tak, že v absurdní víře v něj opustí vše, co dosud znal.

Dochází k situaci, ve které tedy musí buď rozum, nebo paradox ustoupit. Rozum se dostává do neřešitelné situace, protože si uvědomuje, že jediné dosažení paradoxu je možné skrze jeho vlastní zánik.

Rozhoduje nakonec vášeň – niterné zanícení, které žene jedince ke skoku přes tento propastný rozpor. Jen skokem do víry může dosáhnout syntézy časnosti a věčnosti, konečnosti a nekonečnosti a „pochopit“ paradox.⁸⁰ Rozum je obětován, aby mohlo dojít k plné seberealizaci a svobodě, k onomu znovuzrození, ke kterému má vést boží láska, když plní roli učitele.

V momentě přijetí za pohybu víry opět vstupuje do hry okamžik jako styčný bod mezi božským a pozemským. Tentokrát ne jako příležitost vytvořená Bohem, ale jako odezva jedince na podmínku, kterou dostal. V okamžiku časovosti volí, k čemu se přikloní – zda bude důvěřovat absurdnu a v naději, že dosáhne poznání, opustí

⁸⁰ Olšovský, J.: *Niternost a existence*. Praha: Akropolis, 2005, s. 70

dosavadní status quo, nebo jestli uzná paradox za nesmyslný a klamný a rozhodne se zůstat ve stádiu, v jakém je, ochuzený o to, co mohl v paradoxu objevit.

Okamžik má v každém případě zásadní význam pro jedincovu existenci. Z dřímajícího či spícího ducha se má stát probuzený duch, a to v momentě, kdy se zpřítomní věčné v čase, kdy napojí svou svobodu na věčnost.⁸¹ Nejde o nějaký estetický okamžik, nýbrž o okamžik „plnosti času věčnosti“⁸². Jeho naplněním může jedinec získat vše.

Za zmínku proto jistě stojí, že název „*Okamžik*“ nese i jméno Kierkegaardova měsíčníku, který vydával nedlouho před svou smrtí (1855) a ve kterém chtěl v odkazu pro své současníky shrnout svou dosavadní práci. Zdůrazňoval tímto titulem význam volby v čase, nutnost vědomého příklonu k hodnotám, které považoval za nezbytné. V *Okamžiku* se vyjadřuje k aktuálnímu stavu tehdejšího dánského křesťanství, s nímž vede vášnivou polemiku pro jeho neniternost – zprostředkovanost, která odrazuje jedince od vlastní odpovědnosti za svůj vztah k Bohu. Apeluje na svědomí každého, aby hledal víru i skrze sebe. Okamžik je momentem, který má vést k obratu, k znovuzrození – nejen jedince, ale v širší míře i Kierkegaardova národa.

⁸¹ Olšovský, J.: *Niternost a existence*. Praha: Akropolis, 2005, s. 207

⁸² tamtéž

IV. Současnost

V Kierkegaardově reflexi o čase má své místo i pojednání o jeho současnosti. Nejde v tomto případě o pojem, který by byl uchopován v ryze časové platnosti, ale je třeba si uvědomit, že takřka veškerá svá předchozí díla psal Kierkegaard s ohledem na soudobou situaci, v níž se nacházel on i jeho národ. Proto je i zmíněná problematika přínosná pro tuto práci. Vše, co bylo řečeno o pojmech časnosti a věčnosti, o okamžiku, lze do jisté míry převést do kontextu reálné existenční roviny Kierkegaardovy éry.

Úvahám o současnosti věnuje Kierkegaard stejnojmennou literární práci, *Současnost* (1846, samostatně vydávaná druhá součást spisu *Literární recenze*). V ní se zaměřuje na vylíčení nejpodstatnějších rysů, které podle něj postihují společnost a jež jsou do jisté míry zhoubné. Klade do protikladu současnost s dobou revoluční, od čehož se odvíjejí jeho základní postřehy – body, do nichž soustřeďuje svou kritiku.

Zásadní rozdíl je patrný už na začátku obou kapitol jeho práce (Doba revoluční, Současnost). Doba revoluční je podle Kierkegaarda bytostně zanícená⁸³, tedy „vášnivá“, reaktivně bezprostřední, niterná, z čehož pak vyplývají další důsledky, jež uvádí. Oproti tomu současnost charakterizuje reflexivnost, rozumovost, bytostná nezanícenost; vzplane chvilkovým nadšením, a pak důmyslně spočine v netečnosti.⁸⁴

Proč Kierkegaard volí tak ostrý kontrast? Patrně tak činí pro větší naléhavost – svou prací chce dosáhnout čtenářova uvědomění, podnítit společnost k nápravě. Přítomný okamžik může být, jak bylo zmíněno v předchozí kapitole, rozhodujícím momentem pro celou existenci. Kierkegaard se k aktuální době chce vyjadřovat a poukázat na to, že každý jedinec má právo volby, jestli zvolí cestu autentického života nebo bude stržen davovou povrchností.

Zaměříme se tedy podrobněji na to, o čem chce Kierkegaard ve svém spisu čtenáře informovat:

⁸³ Kierkegaard, S.: *Současnost*. Praha: Mladá fronta, 1903, s. 5

⁸⁴ Kierkegaard, S.: *Současnost*. Praha: Mladá fronta, 1903, s. 15

a. Doba revoluční

Nejpodstatnější rys doby revoluční je, jak bylo již řečeno výše, bytostná zanícenost, která dle Kierkegaarda souvisí především se vzepětím niternosti.⁸⁵ Netrpí proto do závažné míry vnějškovou povrchností, naopak: jejími znaky jsou odhodlanost, neochvějnost a svým způsobem i divokost a bezuzdnost. Těžko by se však dala nařknout z hrubosti, neboť hrubost podle Kierkegaarda vzniká pouze tam, kde není přítomna idea - která je vždy ve spojení s nitrem jedince. Jen parazitování na ideji někoho jiného, připojení se k nadšení ostatních bez osobní účasti – to je stav, který vede k hrubosti, ne bytostná víra v daný ideál, který v jedinci žije a jemuž se do určité míry obětuje.

Pro dobu revoluční je příznačná jednota: zaměření k ideji lid sjednocuje – každý má vztah sám k sobě, ale zároveň i k celku, podílí se na sdílené představě. S tím souvisí jistá důstojnost, kultivovanost: ve vědomí, že je zde něco, co úroveň jednotlivce přesahuje, vzniká bohabojnost, ve které spatřuje Kierkegaard zásadní ctnost.

Důvod, proč je doba revoluční v jeho díle zobrazována spíše v pozitivním světle, je především její reaktivní bezprostřednost. Vždy dospěje k řešení, protože nad ním neuvažuje zbytečně dlouho. Tato bezprostřednost je sice ve své podstatě dočasného charakteru, což je způsobeno dočasností ideje, na základě které je jednáno, nicméně čin, který přináší, je autentický. Jde o jednání v pravdě, podle nejlepšího možného svědomí vzhledem k ideji, tedy vždy niterné a hluboké.

Doba revoluční nemůže být dobrá, ani špatná – vzhledem k jejímu zanícení vede buď k pokroku, nebo ke scestí.⁸⁶ Co je však podstatné, není strnulá a stagnující, což by jinak z Kierkegaardova pohledu mohlo přinášet mnohem horší důsledky pro společnost i pro jedince, než cokoliv jiného.

b. Současnost

Svou dobu Kierkegaard vnímá jako bytostně rozumovou – oproti době revoluční, která je vášnivá a umí ve své bezprostřednosti prožívat nadšení, současnost

⁸⁵ Kierkegaard, S.: *Současnost*. Praha: Mladá fronta, 1903, s. 6

⁸⁶ Kierkegaard, S.: *Současnost*. Praha: Mladá fronta, 1903, s. 12

jen zřídka kdy podléhá ryzímu zaujetí či hlubokému zanícení. Je dobrou ohlašováním, nikoli jednáním: uznávaný není projev síly, ale virtuozity,⁸⁷ což značí např. načrtnout možné řešení, podnítit k němu případně ostatní, ale osobně se v něm neangažovat.

Kierkegaard uvádí fiktivní situaci, kdy na tenkém ledu uvízne drahý klenot – kdyby se našel nějaký odvážlivec, který by se jej i za cenu strašného nebezpečí pokusil získat, v době revoluční by dav stál při něm a měl by na jeho jednání nejvyšší možnou účast. Kdyby dotyčný neuspěl, všichni by truchlili s ním – kdyby uspěl, bylo by to do jisté míry považováno za úspěch všech. Ne tak v střízlivé a distancované současnosti: nepochybně by se dospělo k rozhodnutí, že „je třeba něco udělat“, ale jen málokdo by se o to sám pokusil. Účastníci se změnili na diváky a vyčkávají, který výstřední dobrodruh něco podnikne. Výpravu pro získání klenotu by sledovali jako senzaci, ale nijak by se jich vnitřně nedotkla. V případě neúspěchu by nebylo věnováno uznání tomu, kdo se alespoň pokusil klenot získat, ale tomu, kdo projevil rozumnost a již předem zavrhl ten pošetilý a hazardní nápad, vypravit se pro cennost na tenký led.⁸⁸

Současnost podle Kierkegaarda umí projevit nadšení, ale dlouho jí nevydrží – hned sklouzne zase zpátky do apatičnosti a zmůže se pak už jen na žerty či sarkastická konstatování. Podobně zůstává na povrchu i další prožívání: nezanícený věk nemá žádné hodnoty, vše vede pouze k reprezentativnosti, nebo krátkodobému rozptýlení (jako politika bez niternosti či erotika bez citu). Jen máloco zůstává v této době bezprostředního. Svá přání a touhy promítají lidé abstraktně do peněz.

Po tomto úvodu a srovnání doby revoluční se současnosti věnuje Kierkegaard pozornost otázce bující reflexe, jakožto hlavnímu příznaku jeho doby. Míní tím ne přirozené rozvažování nad problémem, ale nadměrnou rozumovost, která spoutává zdravou vášnivost povahy.

Jestliže Kierkegaard vidí hlavní kvalitu charakteru v niternosti, nadbytečná rozumovost současnosti přináší z jeho pohledu především povrchnost – abstraktnost a rozdvojenost. Výsledkem není mravnost, ani nemravnost, zlo, ani dobro, jen jakési napětí mezi oběma polaritami, dvojznačnost. Rozdvojenost je svou podstatou podobná

⁸⁷ Kierkegaard, S.: *Současnost*. Praha: Mladá fronta, 1903, s. 19

⁸⁸ Kierkegaard, S.: *Současnost*. Praha: Mladá fronta, 1903, s. 26

nicotě, vede k nesoudržnosti ve společnosti, k neúčastnosti a mělkosti. Jediné, čím je podle Kierkegaarda dav sjednocován, není jako u doby revoluční nadšení, ale naopak zášť.

Tato přílišná reflexe, jak ostatně již dokumentovalo podobenství o klenotu na ledě, do určité míry zapuzuje řešení – pozice v ní se nemění, zůstává strnulá. Každé řešení je kombinováno zároveň s „uklouznutím“ od něj. Zatímco zanícená doba boří a převrací, nezanícená užívá této rozumové virtuozity.⁸⁹ Z tohoto důvodu, pokud má dojít k nějakému společenskému přerodu, neděje se tak rychlou změnou, ale postupnou, tichou a nenápadnou nivelizací.

Důsledky toho, v čem se utápí současnost, ovlivňují i povahu veřejnosti. V Kierkegaardově vypodobnění se veřejnost chová jako rozmařilý římský císař, který touží po zábavě a vzruchu, proto jej baví pozorovat gladiátory v cirku – když jejich boj skončí, upadá opět do znučenosti. „Koketuje“ s tím a oním, ale hlouběji neproniká do ničeho. Jednání, které podporuje, bývá bezvýznamné, protože postrádá náplň – bývá zvykem „jednat z principu“, jež je ale rovněž zcela abstraktním: slouží pouze jako omluva pro ničení i boření.⁹⁰

V nezanícené době je veřejnost beztvářým, všeobecným, mlhavým celkem, sloužící převážně jen k tomu, aby formovala jedince. Není žádoucí vychovat osobnost, která by vynikala, ale která by se naopak příliš nelišila od ostatních. Jako ve všem ostatním, v době nezanícené se získává na extenzitě, pozbývá na intenzitě.⁹¹ Veřejnost postrádá sílu individualit, je uzpůsobena vynikat jako průměr.

Do jisté míry abstraktnost veřejnosti poskytuje ve své anonymitě člověku útočiště, zároveň však skrze ni jednotlivec takřka ničeho nedosáhne.

„Veřejnost je všechno a nic, je tou nejnebezpečnější a zároveň nejnicotnější ze všech mocností; jménem veřejnosti je možno mluvit k celému národu, a přece je veřejnost méně než jediný i sebenepatrnější skutečný člověk.“⁹²

⁸⁹ Kierkegaard, S.: *Současnost*. Praha: Mladá fronta, 1903, s. 26

⁹⁰ Kierkegaard, S.: *Současnost*. Praha: Mladá fronta, 1903, s. 56

⁹¹ Kierkegaard, S.: *Současnost*. Praha: Mladá fronta, 1903, s. 51

⁹² Kierkegaard, S.: *Současnost*. Praha: Mladá fronta, 1903, s. 46

Naději pro svou dobu spatřuje Kierkegaard nikoliv v žádné z případných idejí pospolitosti, ale naopak ve skepsi – klade důraz na to, aby si jedinec uvědomil zhoubný stav, ve kterém se on i jeho okolí nachází. Dosáhnutí autenticity, vysvobození od spoutávajících tendencí společnosti, lze skrze bytostné nadšení, které v sobě probudí (nejlépe na základě niterné religiozity). To vzniká poté, co dochází ke zmoudření po prvotním nadšení, a oproti němu též trvá: může být nekonečné.⁹³

Z hlediska času můžeme říci, že jde opět o vytvoření takové situace, za níž může vstoupit do časovosti okamžik v podobě paradoxu. Ten může jedince posunout až k hranicím věčnosti. Tím, že jedinec dokáže překonat svazující sílu nadbytečné rozumovosti a odhalit svou niternost, přebírá zodpovědnost za svou existenci a s pomocí absurda/ Boha ji může učinit věčnou. Přechází z estetické či etické existence do sféry náboženské, ve které jediné může dle Kierkegaarda nalézt plnou autenticitu a naplnění...

⁹³ Kierkegaard, S.: *Současnost*. Praha: Mladá fronta, 1903, s. 69

Závěr

Tato práce představuje pojem času ve filosofické reflexi Søreny Kierkegaarda, jak je rozpracovaný v jeho nejznámějších dílech. Zahrnuje především pohled na čas z hlediska jeho existenciálního významu.

Úvodní část soustřeďuje obecné poznatky o tom, jak Kierkegaard na čas nahlíží a v jakých kontextech jej v rámci své reflexe uchopuje. Především je zdůrazněno sepětí s náboženskými hodnotami, které v Kierkegaardově pojetí existence tvoří hlavní cíl lidského směřování na cestě k autenticitě bytí. V této souvislosti jsou zmíněna jednotlivá existenční stádia a jejich charakteristické zakotvení v časovosti.

V tvůrčí části práce byly popsány a zdokumentovány závěry o jednotlivých časových pojmech Kierkegaardovy filosofie, jako je věčnost, časnost, okamžik a opakování. V Kierkegaardově pojetí nejde přímo o kategorické vymezení těchto pojmů, spíše o jejich vyličení jako svébytných časových dimenzí, které svou povahou ovlivňují jedince. Na jejich nejpodstatnější rysy je poukázáno skrze kontext jednotlivých Kierkegaardových děl.

Pojmy věčnosti a časnosti jsou přiblíženy zejména na vyličení jejich polarity: jako možné protiklady, které v existenciální platnosti prezentují autentičnost a neautentičnost. Pro toto pojetí byl zásadním především Kierkegaardův spis *Čistota srdce (aneb Chtít jen jedno)*. Z hlediska uskutečňování autenticity na základě náboženského zánícení byla pak použita práce *Bázeň a chvění*.

Problematika opakování je chápána jako zpřítomnění vlastní minulosti, s cílem dosáhnout jedincova hlubšího poznání a umožnění nových východisek pro budoucnost. Pojednání o opakování tvoří uzavření kapitoly o věčnosti a časnosti a uvádí v souvislost kapitolu následující, Okamžik.

Okamžik je představen jako možnost v čase, vytvořená věčností, kdy jedinec volí, zda se posune na vyšší existenční stádium a dosáhne absolutna, nebo zda nenaplní danou možnost a zůstane v časovosti. Pojem okamžiku považoval Kierkegaard za velmi podstatný, přestože mu nevěnoval žádné konkrétní dílo. O jeho významu ale vypovídá náznakově většina jeho spisů. Východiskem pro tuto práci bylo konkrétně dílo *Filosofické droby aneb Drobátko filosofie*.

Práci uzavírá kapitola o Kierkegaardově současnosti, pro kterou bylo čerpáno ze stejnojmenného pojednání, *Současnost*. Tato kapitola se sice zčásti vymyká danému zaměření, nicméně má s předchozími tématy svou souvislost. Právě s ohledem na současný stav svého národa tvořil Kierkegaard výše zmíněná díla. Neautentičnost jeho současnosti lze napravit, pokud bude v jedincích probuzena niternost a nadšení (vášeň), které jej budou směřovat k hodnotám věčnosti. Jeho díla mají působit jako odkaz pro to, aby čtenář převzal zodpovědnost za svou existenci a duchovní vývoj.

Zpracování daného tématu pro mě bylo přínosem – Kierkegaardova filosofická reflexe času je z mého hlediska inspirativní i pro dnešního člověka a přináší řadu pozoruhodných zjištění. Zejména analýza Kierkegaardovy současnosti je v mnohém stále aktuální, stejně tak řešení, které nabízí. Pohled na problematiku času s důrazem kladeným na význam niterného okamžiku v přítomnosti podněcuje k hlubšímu uvědomění si významu a směřování vlastní existence, což odkazuje k dalšímu navázání na tuto práci.

Seznam použité literatury

Primární:

Kierkegaard, S. *Bázeň a chvění; Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993.

ISBN: 80-205-0360-9

Kierkegaard, S. *Čistota srdce: aneb Chtít jen jedno*. Praha: Kalich, 1989.

ISBN: 80-7017-036-0

Kierkegaard, S. *Filosofické drobký: aneb Drobátko filosofie*. Olomouc: Votobia,

1997. ISBN: 80-7198-197-4

Kierkegaard, S. *Okamžik*. Praha: Kalich, 2005. ISBN: 80-7017-015-8

Kierkegaard, S. *Opakování*. Praha: Vyšehrad, 2006.

Kierkegaard, S. *Současnost*. Praha: Mladá fronta, 1996. ISBN: 80-7198-089-7

Sekundární:

Umlauf, V. *Kierkegaard. Hermeneutická interpretace*. Praha: CDK, 2005.

ISBN: 80-7325-064-0

Olšovský, J. *Niternost a existence - Úvod do Kierkegaardova myšlení*. Praha:

Akropolis, 2005. ISBN: 80-86903-08-7

Olšovský, J. *Slovník filosofických pojmů současnosti*. Praha: ERIKA, 1999.

ISBN: 80-7190-804-5

Další informační zdroje:

Kierkegaard, S. *Má literární činnost*. Brno: CDK 2003.

Patočka, J. *Negativní platonismus*. Praha: OIKOYMENH, 2007.

ISBN: 978-80-7298-273-8

Rohde, P. P. *Kierkegaard*. Olomouc: Votobia, 1995. ISBN: 80-85885-29-8